

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 19 (1959)

Buchbesprechung: Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Besprechungen – Comptes rendus

Malebranche: Traité de la nature et de la grâce, édité par Ginette Dreyfus.
Oeuvres complètes, tome V, Paris, Vrin 1958.

Cette publication des œuvres complètes de Malebranche est un modèle de scrupule et de méthode. Elle est faite sur la meilleure édition, désignée par Malebranche, elle respecte l'orthographe et jusqu'à la typographie du texte original. Un appareil critique de toutes les éditions parues du vivant de l'auteur permet de suivre l'évolution de la doctrine. Des notes concises sont consacrées aux références et aux rappels historiques.

L'édition du *Traité de la nature et de la grâce* a été confiée à Mlle Ginette Dreyfus. Dans son introduction, l'éditeur énumère les éditions et les traductions, relate les circonstances de la composition et de la publication du *Traité* et donne les textes du P. André qui éclairent l'histoire du *Traité*.

L'ouvrage, comme les autres volumes de ces œuvres complètes en cours de publication, est couronné par un index des citations faites par Malebranche, par un index des noms propres cités dans le volume et par un index des matières générales.

F. Brunner

Malebranche: Traité de la nature et de la grâce. Introduction philosophique, notes et commentaires du texte de 1712, texte de l'édition originale de 1680, par Ginette Dreyfus. Paris, Vrin 1958.

Comme le titre l'indique, cet ouvrage comprend plusieurs choses: d'abord une introduction de 170 pages. L'auteur y recherche les antécédents doctrinaux du *Traité de la nature et de la grâce* dans les textes de Malebranche lui-même: la *Recherche de la Vérité* et les *Conversations chrétiennes*. Puis il analyse la polémique avec Arnauld, avec une précision historique et philosophique rigoureuse, en faisant ressortir, aux pages 125 à 127, le sens de ce débat. Les mêmes qualités se retrouvent dans l'exposé de l'opposition commune de Bossuet et de Fénelon et dans la mention des sentiments de Bayle et de Leibniz. Voyez par exemple aux pages 163 à 165 la comparaison des optimismes de Leibniz et de Malebranche sur la question du meilleur monde.

La deuxième partie de l'ouvrage contient le texte de 1680 du *Traité de la nature et de la grâce*. L'édition en est justifiée par le fait que le *Traité* y apparaît allégé des adjonctions postérieures qui doublent à peu près la longueur du texte et en cachent la beauté et la rigoureuse construction.

Enfin ce livre comprend un grand nombre de notes érudites, en petits caractères, relatives à l'édition de 1712 reproduite dans le tome V des *Oeuvres complètes*. Elles sont destinées à lever les difficultés que peut présenter ce texte. C'est un commentaire plutôt que des notes. Malebranche

y est expliqué par lui-même et en relation avec ses contemporains, selon les règles de la plus saine et sûre méthode historique.

F. Brunner

Rudolf Schneider: Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles.

Forsch. zur Kirchen- und Geistesgeschichte, N.F., Band VI.

W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1957.

Augustin hat den Aristotelismus in seiner Jugend durch die stoisch-aristotelische Popularphilosophie, dann durch Cicero und den Neuplatonismus (beide von Posidonius beeinflusst) kennen gelernt. Die aus diesen Quellen gewonnenen Erkenntnisse hat er jedoch «nach dem Gesichtspunkt der ‚summa veritas‘ der Bibel und des christlichen Glaubens behandelt», d.h. umgeschmolzen und radikalisiert. Er blieb stets ontologisch orientiert, in dem Sinne, «daß es über alles Erleben hinaus reales außenwirkliches Sein gibt. Weil Sein, darum Erleben. Weil Reales, darum Subjektives». Zumal seine Seelenlehre war «durch und durch ontologisch», damit zugleich theologisch, da bei Augustin eine Trennung von Theologie und Ontologie unmöglich ist. Er führte die ontologischen Einsichten in der Psychologie (und Theologie) viel systematischer und konsequenter durch als Aristoteles. Ohne die Unterschiede zwischen beiden zu übersehen – sie werden in einem besonderen Kapitel behandelt und auch sonst immer wieder aufgewiesen (so gibt es bei Aristoteles nur die «Ewigkeit der Form», bei Augustin auch die «Ewigkeit des Einzelwesens») –, zeigt nun der Verfasser in sehr klaren, subtilen, in alle Einzelheiten des «vegetativen» und des «sensitiven Vermögens» gehenden Interpretationen die ontologisch, vor allem hinsichtlich der «Seinsrettung» begründeten Übereinstimmungen in der aristotelischen und augustinischen Psychologie. So gelingt ihm in der Tat sein Vorhaben überzeugend, das Dogma vom «Platoniker» Augustin zu brechen.

H. Kunz

Ginette Dreyfus: La volonté selon Malebranche. Paris, Vrin, 1958, 406 pages.

Cet ouvrage important approfondit la question comme aucun de ceux qui l'ont précédé. A la manière de son maître, Martial Gueroult, M^{lle} Dreyfus s'attache à confronter son auteur avec lui-même. La vérité métaphysique étant en soi, dans cette étude, hors de question, c'est la vérité de Malebranche qu'il s'agit de mettre à l'épreuve. Non point par un parti pris d'hostilité. Si M^{lle} Dreyfus aboutit à l'énumération des nombreuses apories que Malebranche ne peut éviter, elle y a été conduite par une étude sereine qui n'a pas ébranlé son admiration pour l'auteur de la *Recherche de la vérité*. «Ce sont moins des objections, écrit-elle, que des questions adressées à l'auteur, ou à ceux dont il captive les méditations. Pour ne les avoir pas nous-mêmes résolues, nous ne les prétendons point insolubles. Et si même il était avéré qu'elles le fussent, on devrait reconnaître que leur ensemble ne conduit point à l'arrêt, mais à la stimulation de la réflexion, à travers le champ nouveau, et presque infini, des combinaisons originales de pensées que le génie de Malebranche a su déployer devant nous» (p. 383).

M^{lle} Dreyfus a choisi de traiter de la volonté parce que c'est le «centre sensible du système» de Malebranche, le point de jonction entre l'intelligible et l'existant, l'infini et le fini. Dans la première partie du livre, elle analyse la notion de volonté divine et, dans la seconde, celle de volonté humaine. Elle se demande d'abord comment nous connaissons, dans le système de Malebranche, la volonté comme attribut de Dieu et quel est le rapport entre la raison et le vouloir en Dieu. Elle examine ensuite les problèmes relatifs à l'acte créateur : la connaissance que nous en avons, le motif de la création, la création continuée. Un chapitre, le sixième, est consacré à l'occasionalisme ; les deux suivants, réservés à la conduite de Dieu dans la création, amènent l'auteur à traiter du principe des volontés générales et du problème du mal. Enfin, parmi les cinq lois générales qui régissent l'action de Dieu, l'auteur analyse celles du monde matériel et celles de la grâce, avant de présenter ses conclusions pour cette première partie.

L'étude de la volonté humaine est tout aussi riche, puisqu'après les définitions malebranchistes de la volonté humaine, l'auteur passe en revue les caractères discordants de la volonté humaine qui est à la fois invincible et libre (cinq chapitres sont consacrés à cette opposition), inefficace et se déterminant elle-même, amour de Dieu et désir anthropocentrique de bonheur. Avant de conclure une nouvelle fois, M^{lle} Dreyfus montre les différents aspects de la volonté humaine, chez Malebranche, dans leurs rapports avec la morale.

Comme nous le disions, son intention n'est nullement de présenter la doctrine de Malebranche comme on raconte une histoire, mais de l'examiner, ainsi que Malebranche lui-même exigeait qu'on fît des ouvrages de l'esprit. Le principal résultat de cet examen est de révéler l'abîme qui ne laisse pas de demeurer chez l'Oratorien entre le monde de l'essence universelle et de l'infini et le monde de l'existence singulière et finie. La volonté, qui reste le plus souvent extérieure à la raison divine, n'assure pas de passage intelligible de l'un à l'autre de ces mondes. On n'aperçoit pas la volonté dans le Verbe, ni le motif de la création, ni les voies d'exécution. Si bien que sur quantité de points, c'est la foi qui nous renseigne plutôt que la raison. Les concepts d'acte créateur, de volonté, d'amour de soi, tous d'origine chrétienne, augustinienne, apparaissent comme juxtaposés à la notion primordiale de l'être immobile.

Dans le domaine de la volonté humaine, on trouve un dualisme analogue : «D'un côté, les nécessités du système tendent à imposer, à partir de la volonté divine, une sorte de construction rationnelle de la faculté humaine de vouloir ; de l'autre, les exigences rebelles de la psychologie, voire celles de la religion et de la morale, semblent devoir refouler les conclusions de la déduction» (p. 381). La solution des difficultés nées des caractères discordants de la volonté est insatisfaisante. Elle aboutit à juxtaposer l'infini et le fini au sein de la créature. «L'infinité de la volonté ne rend pas compte, comme on le veut, de ce qui conditionne le passage de l'infini au fini, savoir l'arrêt de la liberté, mais de ce qui conditionne le passage du fini à l'infini, savoir le mouvement pour aller plus loin. Réciproquement, la finitude de la créature ne rend pas compte du passage du fini à l'infini, mais du passage de l'infini

au fini. C'est que, de l'infini au fini, le rapport est nul. Ce qui vient de l'infini ne peut aller qu'à l'infini. Ce qui vient du fini ne peut aller qu'au fini. Et tout effort demeure vain qui tente de les accoupler, que ce soit dans la connaissance, dans la volonté ou dans la liberté» (p. 377-378).

Cependant les difficultés auxquelles se heurte l'Oratorien l'engagent à ouvrir à la morale des voies nouvelles. Le grand mérite du livre de M^{lle} Dreyfus réside non seulement dans la force des analyses, mais aussi dans les comparaisons nombreuses que fait l'auteur entre la doctrine de Malebranche et celles de Platon ou de saint Augustin, de Descartes ou des cartésiens, de Kant ou des néokantiens.

Fernand Brunner

Jean Starobinski: Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle.
Paris, Plon 1958.

On ne peut bien comprendre, pensons-nous, le livre très remarquable de M. Jean Starobinski si l'on ne songe qu'il place Jean-Jacques sous les deux projecteurs conjugués de l'analyse littéraire et de la psychopathologie. La figure qui se dessine est alors nouvelle et vraie, même si elle ne met pas en évidence toutes les dimensions de Rousseau.

Jean-Jacques Rousseau est un malade – c'est un paranoïaque persécuté (p. 252) – et c'est un écrivain de génie. Une dialectique s'institue entre ces deux termes universels pour éclairer un personnage singulier¹.

Jean-Jacques enfant, puni injustement, ressent l'étendue d'une innocence désormais incommunicable: nous avons affaire au divorce entre le *vrai*, senti immédiatement par la conscience, et le *faux*, senti comme un tissu de relations. (Victor Hugo ne dira-t-il pas, dans la préface à la *Légende des Siècles*, que le Mal est la relation?) Ce complexe de pluralité fermé, qui va enserrer Rousseau des mailles de la persécution, ce «on» anonyme et substituable qui, tel le diable, prend toutes les formes, c'est, bien sûr, le réseau d'interprétation aberrante de la paranoïa. Mais il se trouve que ce moi, au lieu de se murer dans la maladie, c'est-à-dire dans la *répétition* obsessionnelle, va être *créateur* d'une œuvre, c'est-à-dire, partant d'un point mystérieux où se rejoignent obsession et réalité, et qui est peut-être l'âme même, créer une œuvre inépuisable et diverse qui ne peut, en aucune façon, être *réduite* à la maladie.

Et d'abord, Rousseau sera seul, non d'une solitude de fait qui simplement l'isolerait, mais d'une solitude qui est «négation de la négation», c'est-à-dire refus du réseau social, lui-même négation de l'innocence. Rousseau est donc une solitude-protestation: seul à protester, il rejoint l'universel, car son écriture *témoigne* dans le monde de sa solitude; protestant seul, il est démuné, humilié, faible, évanescent. C'est cette voix évanescente et dont l'écho secoue l'Europe qui est Rousseau.

*

¹ «... et l'on est contraint d'admettre que, du moins dans le cas de cet homme exceptionnel, la *régression* pathologique de l'instinct n'est pas incompatible avec le *progrès* d'une pensée.» (p. 223, note.)

Rousseau n'est pas révolutionnaire; ayant brossé le tableau des origines, il refuse de s'engager dans les moyens, que voudra Marx, pour réaliser les fins. Il ne refuse pas ces moyens d'emblée, mais, peu à peu, il renonce à distinguer dans la réflexion une médiation et une direction de salut, pour ne plus voir en elle que l'ennemie de l'innocence immédiate.

Rousseau se retire du monde, «se réforme», parce que le moyen pour lui de tenter une justification n'est plus un moyen d'action directe, mais un moyen presque magique. Il s'absente car, absent, et masquant ainsi sa personne instable et vulnérable, il est présent par l'écriture, présent à distance, il trouve son assise et son unité dans un personnage nul et absent et qui pourtant se fait conscience de l'humanité, comme le précepteur est conscience d'Emile et de Sophie. Face aux hommes masqués, Rousseau se retire et écrit, pour atteindre ainsi l'autre derrière le masque.

*

La *Nouvelle Héloïse* est ainsi la tentative de créer un monde où tout soit transparent, où toutes les *relations* – qui pourraient être le mal – baignent dans un milieu homogène et cristallin, roc ou eau. Dans un tel milieu, image de la mémoire, rien qui puisse se constituer en opposition: c'est la *confusion des âmes*. L'argent, la pièce autonome, successive et sociale, en est banni; tout se passe comme une grande nutrition, une fête nutritive et sacrée où les lecteurs et les lectrices puissent reconnaître, en communion magique avec l'écrivain, une conscience innocente exilée. Le voile pourtant subsiste dans cette œuvre, une tristesse y fait ombre, qui est comme l'image de la mort.

*

Les signes. Rousseau les veut immédiatement signifiants:

«Der Wink genug, und Winke sind
Von Alters her die Sprache der Götter.» (Hölderlin)

L'homme primitif ne parle pas: il crie, rit, pleure, soupire. Rousseau voudrait, comme il a banni l'argent de Clarens, bannir le signe monnayé de la vie sociale. Ironie: les signes se tournent contre lui. L'écrivain retrouve le malade, qui voit partout des signes certes immédiats, mais funestes, et qui expriment le réseau de relations maudit qui l'emprisonne.

Il faudrait que le signe vécût, qu'il brillât comme la conscience, que Galatée s'animât, et l'artiste qui crée s'apparente ici encore au malade qui établit l'égalité aberrante:

matière = statue = vie = moi.

Le Christ même pour lui, loin d'être médiateur, n'est plus qu'exemple, et cet exemple, c'est encore Rousseau, le *vrai* Rousseau.

*

Les *Confessions* seront, non la recherche du temps perdu, mais l'immense tentative d'exprimer ce qu'est Rousseau dans l'instant de la conscience innocente. Cet étalement d'une conscience exprime l'universel: Rousseau, homme du peuple, conscience quelconque, exprime l'homme dénudé, jugé et en appelant comme le prolétaire chez Marx. Mais l'homme des *Confessions*,

ainsi réduit à cette voix universelle, demeure Rousseau, et la conscience transparente, la «belle âme», devient aussi bien le moi le plus obscur, un malade aux prises avec des spectres, des images mémorielles fermées et systématisées.

C'est ainsi que le Jean-Jacques des *Rêveries* et des *Dialogues* se trouve réduit à une simplicité tragique: désormais entouré par le maléfice, il parle *malgré tout*, mais il sait maintenant qu'il ne pourra réaliser la transparence ni en lui ni dans le monde, car il se trouve opposé à lui-même et opposé au monde.

Est-ce Hegel qui a raison, en voyant ici la nullité d'une conscience non dialectique (moi = moi) qui refuse la différence? Est-ce Hölderlin qui voit ici le prophète des dieux qui viennent?

L'auteur conclut en une page très belle que cette voix égarée, répétition monotone du délire *et* chant mélodieux, est peut-être ce qui seul a le droit de s'appeler raison. Cette parole, qui proclame éperdument l'innocence, tisse le voile et énonce la transparence. «L'existence délivrée du voile transparaît, le temps seulement d'une éclaircie – hors du temps» (p. 333).

* * *

Certes Rousseau est bien cet homme, que nous peint Jean Starobinski; mais cet homme n'est peut-être pas tout Rousseau, tant il est impossible de cerner l'âme dans un ordre de grandeur.

Nous ne soulevons ici qu'une question.

L'ambivalence, chez Rousseau, est vraie, mais elle n'est pas radicale: elle ne saurait l'être, puisque nos projecteurs éclairent un homme historiquement situé, une conscience héréditairement située, et ne peuvent éclairer l'âme même sans qu'elle cesse d'être *Rousseau* pour tomber dans la nullité, entre Hegel et Hölderlin.

Le chant mélodieux de l'artiste, qui l'emporte sur la maladie au moins autant qu'il faut pour créer cette œuvre, ce chant demeure *instrumental*. Nous ne parlons pas ici que de l'utilisation par Rousseau de la langue française du XVIII^e siècle, qui déjà oriente le problème hors de l'ambivalence pure, mais encore, au niveau de la conscience, de l'utilisation d'un langage transmissible. Cette utilisation, on nous le dit, n'est pas exclue par la paranoïa, qui laisse intacte une telle faculté, mais elle présuppose, non la raison en soi, mais un ordre de grandeur qui offre une relation entre la maladie et la raison. Cet ordre de grandeur, c'est l'esprit occidental, dont la maladie sera aussi bien marquée par Hegel que par Hölderlin. Dieu a reculé au fond du ciel, asymptote dans un espace infini fermé, et le médiateur s'efface. Rousseau exprime cette absence et prend sur lui ce rôle de médiateur, avec un courage insensé.

Cette considération peut nous éclairer sur la relation entre le malade et l'artiste: elle n'est pas un mystère final, car on ne saurait alors s'expliquer le moins du monde pourquoi Rousseau a *pu* s'exprimer. Ce n'est pas par le choix pur d'un langage – c'est rester là dans l'optique de Rousseau – c'est par une relation réelle entre un public et lui. Il faut donc penser que Rousseau reste Rousseau dans un ordre de grandeur concret jusqu'à la limite où il est encore pour nous une conscience particulière, et non à la fois une pure

voix et un document clinique. Cet ordre de grandeur, il ne faut pas douter que ce soit la civilisation occidentale.

Or, ce que Rousseau dit à cette civilisation, et *en* elle, c'est qu'elle est devenue mensonge, et c'est en ce sens qu'il est prophétique, car il a saisi le premier dans toute son ampleur un nouvel ordre de grandeur de la conscience humaine. Et ici, il est vrai de dire que c'est un homme du peuple persécuté, et qui figure le primitif que la civilisation occidentale a devant elle maintenant, celui qui, comme Rousseau, se sert de son langage à elle pour dénoncer son mensonge. Toutefois, Rousseau malade a rejeté dans l'imaginaire la réalisation de cet ordre de grandeur nouveau, parce qu'il ne pouvait consentir que le langage nouveau qu'il avait découvert ne demeurât pas *son* langage.

Ainsi, le mystère de l'âme de Jean-Jacques demeure: il est celui de toute âme. Mais sa conscience ne se résout pas dans une ambivalence absolue: elle demeure, nous ne disons pas dans une situation historique, mais dans une situation spirituelle. Elle seule peut créer, entre Rousseau et nous, une vraie distance, une perspective concrète.

Cette perspective, M. Starobinski la rend possible, en nous faisant émerger à la fois de l'histoire littéraire académique *et* des tentatives absurdes de réduction des écrivains à des catégories sociologiques et psychologiques brutales et simplistes.

J.-P. Leyvraz

Giuseppe Semerari: *Interpretazione di Schelling*. Volume primo. Napoli, Libreria scientifica editrice, 1958. VIII + 294 pages.

On sait que l'interprétation de la pensée de Schelling aboutit de plus en plus à une revision des assertions traditionnelles, à l'abandon des trois périodes successives qu'y voyait Kuno Fischer, et qui avait fait comparer Schelling à un peintre qui aurait changé de manière. M. Giuseppe Semerari apporte la contribution de l'Italie à cette revision; partant des textes, même mineurs, il nous donne une lecture nouvelle de la doctrine. Traducteur lui-même des *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, il montre le développement organique de la pensée de Schelling, où les problèmes moraux et religieux ne sont pas absents de la période de jeunesse. D'autre part, il considère la doctrine en elle-même, et non pas seulement en fonction de Fichte ou de Hegel, ou au travers des polémiques.

M. Semerari montre l'intérêt de Schelling se déplaçant de la connaissance vers l'être, ce qui confirme son éloignement du kantisme. Or l'être est connu, non pas avant tout par déduction, mais par dévoilement (*enthüllen, offenbaren*). Et la liberté y a d'emblée sa place, bien avant les *Philosophische Untersuchungen...* de 1809.

Sur le rapport de la pensée de Schelling avec celle, bien différente, de Bergson, M. Semerari établit les distinctions nécessaires, tout en soulignant qu'il s'agit de deux philosophies organicistes, qui diffèrent surtout sur le plan épistémologique.

M. Semerari se rattache ainsi au groupe formé par M. Manfred Schröter, l'éditeur de Schelling, M. Wilhelm Szilasi, M. Walter Schultz. Il arrête

son enquête à l'an 1802; nous souhaitons pouvoir bientôt en lire la suite, du «second» au «dernier» Schelling.

Marcel Reymond

Jean-G. Lossier: Les civilisations et le service du prochain. Paris, La Colombe, 1958, 237 pages.

Dans notre civilisation scientifique, les rapports humains vont en se détériorant: l'homme ne voit plus dans son prochain qu'un objet soumis au déterminisme des lois de la nature ou de la société et ne sait plus trouver le chemin qui mène à une rencontre authentique. L'un des signes de cette crise des rapports humains est l'attention que les philosophes contemporains portent à l'existence d'autrui et la prise de conscience d'un véritable «problème d'autrui».

Le mérite de M. Lossier n'est pas d'envisager à son tour ce problème qui a déjà donné lieu à tant de débats significatifs, mais d'élargir singulièrement notre champ de recherches. Il s'attache en effet à montrer que les données du problème varient avec les civilisations et l'attitude qu'elles adoptent, non seulement vis-à-vis d'autrui, mais aussi vis-à-vis de la nature et du temps.

Les civilisations *religieuses* tendent à insérer l'homme dans un univers où la nature symbolise la transcendance, où le temps obéit à un déroulement cyclique et n'engendre pas de véritable nouveauté, où chaque homme a sa place fixée dans un ordre hiérarchique. Les communautés y revêtent un caractère sacré et le lien qui unit à autrui est avant tout celui de la famille, de la tribu ou de la cité. Avec l'apparition des grandes religions, qui culminent et se rejoignent dans la recherche de l'unité à laquelle se vouent les mystiques, ces cadres étroits tendent à se rompre pour faire place à une communauté plus vaste, de nature spirituelle, où l'amour circule librement. Mais toujours les tendances légalistes, la nostalgie de l'ordre et de la hiérarchie opposent un frein puissant aux aspirations des mystiques.

Avec la civilisation *scientifique*, le temps apparaît comme un déroulement linéaire, comme le lieu d'une véritable histoire et d'un progrès constant. Cette conception moderne du temps – dont l'origine se trouve dans le christianisme primitif, mais que les églises ont généralement méconnue – amène l'homme à prendre conscience du rôle actif qu'il est appelé à jouer dans le cours de l'histoire. La civilisation scientifique rejette toute transcendance pour s'installer dans l'immanence d'un devenir incessant. Perdant toute valeur symbolique, la nature devient un objet d'exploitation que l'homme ne peut plus aimer, de sorte qu'il ne se réalisera désormais que dans l'ordre social. L'unité n'est plus cherchée dans la participation mystique à l'absolu, mais dans le sentiment d'appartenance à l'humanité. Il s'agit toutefois d'une humanité abstraite dont on ne considère que l'essence commune et au sein de laquelle les rapports entre individus tendent à se régler entièrement sur l'idéal rationnel d'une justice purement commutative et à exclure la charité, l'amour gratuit, le don de soi, le sacrifice.

Mais, derrière cette civilisation scientifique qui est en passe de gagner toute la terre et de désintégrer toutes les civilisations religieuses, M. Lossier voit se dessiner une civilisation du *service* qu'il appelle de ses vœux. Mainte-

nant que la science paraît en mesure de résoudre tous les problèmes de la vie matérielle, l'homme doit accéder à l'*esprit de service*¹, grâce auquel il pourra vraiment trouver son prochain, dans le don de soi jaillissant d'un amour spontané. Cet esprit de service pourrait constituer l'élément d'unité auquel aspire toute civilisation. Grâce à lui, il serait possible d'établir un nouveau lien entre le monde humain et l'Esprit transcendant, «car l'unité humaine que nous démontrons en servant notre prochain ne se justifie et ne se réalise pleinement qu'en tant qu'elle est un reflet de cette unité plus haute – unité sur le plan spirituel – que démontrent les mystiques» (p. 135). Par l'esprit de service, l'homme accéderait de nouveau à une dimension religieuse et retrouverait le sacré, non plus dans la nature, mais dans «le social», le chemin vers Dieu passant désormais par le service du prochain.

Ce bref résumé ne peut malheureusement donner une idée de toute la richesse de l'ouvrage. Soucieux de saisir tous les aspects d'une civilisation, parce que profondément convaincu de leur interdépendance, M. Lossier situe à leur place respective les éléments religieux, philosophiques, scientifiques, techniques, sociaux, économiques. Ouvert à toutes les formes de civilisation et de culture, il est attentif à l'enseignement, non seulement du monde occidental, mais du monde arabe, de l'Inde, de la Chine, de l'Afrique noire. Tant de richesses nous comblent, mais, osons l'avouer, nous submergent un peu. On voudrait parfois reprendre son souffle, s'arrêter à l'évocation trop rapide de tel ou tel fait historique ou sociologique, de telle ou telle doctrine religieuse, plutôt que de passer tout de suite plus loin, et l'on se prend à regretter que, après avoir éveillé notre intérêt, M. Lossier nous prive de certains développements désirables.

Mais, plutôt que de nous livrer à des regrets, nous voudrions remercier M. Lossier de nous avoir donné ce livre où tant d'information précise se joint à une pensée si généreuse et si ouverte, ce livre qui est lui-même une belle manifestation de l'esprit de service.

André Voelke

Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958 hrsg. von Kurt Gassen und Michael Landmann. Duncker & Humblot, Berlin 1958.

Den größten Umfang in diesem Erinnerungsbande nehmen die als «Erinnerungen an Simmel» überschriebenen Zeugnisse einer großen Zahl von Autoren ein. Zum überwiegenden Teil handelt es sich um den Wiederabdruck früher erschienener Publikationen, ein kleinerer Teil von persönlichen Erinnerungen im eigentlichen Sinne wird hier erstmals veröffentlicht. Begreiflicherweise ist der Gehalt sehr unterschiedlich, alle Beiträge aber überragt derjenige von Margarete Susman. Unterschiedlich sind sodann die Briefe Simmels an verschiedene Zeitgenossen (Paul Ernst, von Harnack,

¹ Dans son étude *Sur l'esprit de service*, parue dans les *Studia philosophica* (Vol. XII, 1952, p. 54-69), M. Lossier abordait déjà ce thème, qui tient une place dominante dans son ouvrage.

Husserl, Rickert, Rilke, Rodin, Susman, Max und Marianne Weber). Während etwa die paar Einladungen an Rilke ohne Schaden hätten wegbleiben können, sind andere Briefe bedeutsam für die Persönlichkeit und das Denken Simmels. Von diesem selbst ist noch der Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung abgedruckt. Zur Charakterisierung seiner Persönlichkeit tragen eine graphologische Analyse von A. Gaugler und die «Bausteine zur Biographie» von M. Landmann bei; die letzteren enthalten in der Hauptsache einen Abdruck der – mehrheitlich peinlichen – Dokumente der akademischen Laufbahn Simmels. H. Müller entwirft den Plan einer Gesamtausgabe der Simmelschen Werke; und schließlich findet sich, zwar etwas aus dem Rahmen des Ganzen fallend, eine vorzügliche scharfsinnige Abhandlung von H.-J. Lieber und P. Furth «zur Dialektik der Simmelschen Konzeption einer formalen Soziologie». Diese Abhandlung und Susmans Beitrag scheinen mir das Gehaltvollste des Bandes zu sein, der durch eine sehr sorgfältige umfangreiche Simmel-Bibliographie von K. Gassen abgeschlossen wird.

H. Kunz

Else Buddeberg: Denken und Dichten des Seins. Heidegger / Rilke. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1956.

Heidegger und Rilke sind in der Erschütterung durch die «Seinsferne» und «Seinsvergessenheit» des modernen Menschen «seinsgeschichtlich» zur Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt und dem Sein von (menschlichem) Dasein gedrängt worden, um eine «nähere Nähe» zum Sein zu ermöglichen: so etwa bestimmt Buddeberg den Ausgangspunkt ihrer Arbeit. Zwar liefere die Existenzialontologie keine Methode zur Interpretation von Dichtungen, und es geht der Verfasserin auch nicht um eine «Zurückführung» des Rilkeschen Werkes auf existenzielle Kategorien – allenfalls um eine Zurückführung der «existenziellen Erfahrungen und Nöte eines Dichters auf ihre existenzialen Bedingungen». Allein faktisch bleiben die formalen existenzialontologischen Analysen Heideggers doch maßgebend für die inhaltlichen Interpretationen der Übereinstimmungen und Unterschiede in den Aussagen Heideggers und Rilkes. Nach der Konfrontation der Angstauffassungen des Denkers und des Dichters heißt es: «Wir lasen aus Dichtung und Briefen Rilkes existenzielle inhaltlich-konkret gewordene Erfahrungen ab, die ohne Rest in die formalen Strukturen Heideggers eingehen. Sieht man von diesen Erfahrungen hin auf Heideggers Existenzialität, so scheint es, diese sei für jene erdacht. Blicken wir von der ‚Existenzialität‘ des Denkers auf die gelebte Gestalt des Dichters und sein Geschöpf, so möchte man glauben, sie seien zur Ausfüllung jener geschaffen. Ein Dichter und ein Denker stellen an einem gleichen Ort der Zeit gelebte Erfahrungen und denkerische Möglichkeiten zur Aufnahme dieser Erfahrungen bereit». In entsprechender Art werden eine Anzahl Themen behandelt: das «Verstehen» bei Heidegger und das «Einsehen» bei Rilke, die Befindlichkeit der Sorge, das Gewissen, der Tod, das «Verwandeln» (Rilke) und «Ermöglichen» (Heidegger) u.a. Im Zusammenhang des letzteren setzt die Autorin zu einer Kritik an, die darauf abzielt, den temporalen Vorrang

der Zukünftigkeit bei Heidegger durch einen solchen der Gegenwärtigkeit zu ersetzen. Sonst aber ergibt sie sich vorbehaltlos dem Heideggerschen Denken, was wohl gelegentlich eine etwas gewaltsame Deutung der Äußerungen Rilkes zur Folge hat. Indessen schmälert dies den Eindruck der großen Vertrautheit mit den denkerischen und dichterischen Zeugnissen nicht. Die Bezugsstiftungen zwischen beiden sind mehrheitlich überzeugend. Die ganze Arbeit hält ein hohes Niveau ein.

H. Kunz

Georg Simmel: Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. Im Verein mit Margarete Susman hrsg. von Michael Landmann. K.F. Koehler Verlag, Stuttgart 1957.

Der hübsche und handliche, von M. Landmann unter Mitwirkung von M. Susman herausgegebene Band enthält 28 Aufsätze, von denen mit einer Ausnahme alle bereits zu Lebzeiten Simmels an zum Teil heute unerreichbaren Orten erschienen waren. Sie sind unter den Überschriften «Leben und Philosophie», «Geschichte und Kultur», «Religion», «Das Schöne und die Kunst», «Geschichtliche Gestalten», «Gesellschaft» geordnet und von einer die Philosophie Simmels charakterisierenden, auch Bezüge zur gegenwärtigen Situation stiftenden Darstellung Landmanns eingeleitet. Aus den bibliographischen Quellenangaben entnimmt man, daß der Wiederabdruck mancher Studien gekürzt ist, was ich bedauern muß; falls Raumnot dazu gezwungen hat, wäre das Weglassen des einen oder andern Essays m. E. richtiger gewesen. Denn wenn, was vermutlich die Absicht der Sammlung ist, die weniglesenden, aber vielschreibenden Zeitgenossen – zu denen Simmel selbst seinerzeit gehörte – an den Philosophen erinnert werden sollen, haben sie ein Anrecht darauf, seine Zeugnisse unverstümmelt zu besitzen.

H. Kunz

Henri-L. Miéville: Condition de l'homme. Essai de synthèse philosophique et religieuse. Genève, E. Droz, 1959. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, XIII. 232 pages.

Cet ouvrage est une sorte de Testament philosophique; on y lit une philosophie, mais on y sent l'homme, partout présent. Les idées s'y succèdent, mais c'est leur vibration personnelle qui compte. L'auteur y «résume l'effort de pensée d'une vie», mais il y faut lire la vie même de la pensée.

A mes amis et anciens étudiants... (C'est la dédicace.) Voilà qui est significatif: le «Testament» ne se replie pas sur lui-même pour donner à des «concepts» une valeur décisive et éternelle; ce testament «témoigne», c'est sa fonction propre, et il «appelle»; il est dédié, et dédié aux jeunes, à ceux qui ont continué et continuent encore, sur le modèle de cette pensée de H.-L. Miéville, dont il nous dit lui-même qu'elle «n'a jamais cessé de se vouloir ouverte et cependant disciplinée».

Disciplinée, la pensée de H.-L. Miéville ne l'est pas au point de devenir un «système». Elle se prête même difficilement à la systématisation. C'est

que l'on ne systématise que le proprement humain; or l'auteur dépasse les lieux où règne et triomphe notre raison, pour communier avec Dieu. La synthèse qui nous est offerte n'est pas ici philosophique seulement, mais religieuse aussi. Religieuse surtout, dirais-je, car une même thèse, une même idée centrale, une même intuition décisive parcourt toutes ces pages, consacrées aux divers problèmes de l'unité et de la diversité de l'existence humaine, du temps et de l'éternité, du surnaturel et du sacré, de la foi et de la raison, du mystère de la pensée et de l'art. Elle tiendrait en ces mots: lors de toutes ses démarches, y compris la démarche privilégiée par laquelle elle évalue ou pèse ses innombrables démarches particulières, la pensée est *liée* à autre chose qu'elle, à une transcendence qu'elle éprouve en son immanence, à Dieu dont elle participe. Et cette liaison-là est *religion*, au sens propre; la pensée qui lie et qui est reliée est une pensée religieuse; la philosophie qui est prise dans cette liaison est une philosophie religieuse.

Cette thèse (ou cette intuition, ou cette idée centrale – il faudra s'entendre) parcourt tout l'ouvrage de M. Miéville. Tentons de la faire sortir.

La conscience d'être, qui est la plus primitive et la plus fondamentale de toutes les consciences philosophiques, est déjà, en soi, une conscience qui *comprend* l'être quand elle explique *autre chose* – quoi que ce soit. Car expliquer, c'est toujours admettre antérieurement à l'explication que quelque chose est *compris* (est réellement «pris avec»); quand je lie une chose à une autre par l'explication, je suis *déjà lié*.

La conscience est donc liante et liée. Elle est liée *parce que* liante. Toute existence en effet n'est telle que par la liaison; mais du même coup c'est ma conscience qui, en liant, se sent liée; la liaison même qui fait l'existence et les existants est liaison de cette existence et de ces existants à Dieu – Dieu qu'on ne lie pas, mais qui est «compris» par chaque liaison.

La conscience est ainsi exactement *entre* Dieu et l'homme. On ne doit pas tout *dériver* de Dieu, ni de l'homme, car «dériver», c'est penser, et penser, c'est justement lier *en étant lié*. Dériver à partir de Dieu, ou à partir de l'homme, c'est *absolutiser* les principes et rendre l'homme et Dieu contradictoires et exclusifs. Car absolutiser, c'est *toujours* marcher vers la contradiction. Il ne faut donc pas penser Dieu (sans l'homme), ni penser l'homme seul (sans Dieu); il faut penser, et c'est l'acte même de la pensée, la pensée en acte, qui est le joint où Dieu est compris quand nous expliquons, où Dieu se lie à nous quand nous relierons.

Enfin la conscience se trouve à la fois dépendante de Dieu, et participant à lui (p. 28); elle ne saurait faire que Dieu dépende d'elle, mais ne saurait non plus rompre ses attaches avec Dieu. L'esprit est exactement défini par ce double rapport – qui n'est pas un rapport, mais un acte concret de la pensée humaine, vécu sous sa double dimension humaine et divine. J'oserais presque écrire (la parodie néanmoins serait douteuse) que la conscience pour M. Miéville est «thétique de soi et positionnelle de Dieu».

Dans le problème de la connaissance (et le recenseur excusera qu'on se limite à ce problème, pour mieux faire ressortir l'essentiel), c'est la pensée elle-même, la raison, qui va refléter cette double nature. Car penser, c'est lier des idées; la raison, c'est le pouvoir de «former des idées et de concevoir

entre elles des rapports». Or Dieu, dirais-je, est la «forme» même de cette «formation»; il n'est pas une idée que je formerais, parmi d'autres, mais la liaison même que ma raison impose à tout, parce que tout la lui impose. La *vérité* est donc la présence de Dieu à ma raison; c'est le nom que je donne (quand je me fais raison) à Dieu que je ne pense jamais séparément, mais qui n'est jamais séparé des actes mêmes par lesquels je pense ce qui est séparé en l'unifiant. Ainsi «la vérité, qui traduit la relation vivante de la pensée à l'être, ne peut exister que par l'activité même de cette pensée» (p. 102).

Ne croyons cependant pas que le propre de la raison soit de se hisser au niveau de la pensée de Dieu; nous sommes aux antipodes d'un optimisme rationnel à la Leibniz. Il y a certes participation de nous à Dieu, et de la raison à la vérité, mais il y a aussi *dépendance*. Dépendant ainsi de la vérité, notre raison ne peut que marcher *vers* elle; cette marche n'a pas de terme, mais elle a une «orientation constante» (p. 108).

Il y a ainsi complémentarité entre l'univers que je pense et la pensée que je rends adéquate à l'univers. Cette complémentarité, qui préserve du scepticisme autant que du dogmatisme, est fondée sur la conscience que prend la pensée d'elle-même, sur une «foi de la pensée en elle-même» (p. 109) qui consiste exactement en cette double conscience de la participation et de la dépendance, de ce qui est lié et de ce qui se lie ainsi.

J'ai dit, au début de ce compte rendu (où j'ai volontairement laissé de côté combien d'aspects importants de l'ouvrage étudié), qu'une même thèse, une même idée centrale, une intuition constante, parcourait toutes ces pages. Et j'ai ajouté qu'il faudrait encore s'entendre là-dessus.

Car ce noyau de la pensée de H.-L. Miéville, ce centre vivant de sa pensée, est-il une thèse ou une intuition? Qu'est-il exactement? Je dirais volontiers que ce n'est ni une thèse (une sorte d'axiome, à partir de quoi tout découlerait), ni une intuition (une sorte d'image, autour de quoi tout tournerait). Car la philosophie de H.-L. Miéville est aux antipodes d'un cartésianisme où tout s'organiserait par déduction; elle est aussi aux antipodes d'un bergsonisme où tout serait approximatif ou approximation.

En réalité ce «noyau» est une *source*; un point originaire vécu et vivant, un lieu où naissent les choses, d'où procèdent les idées. Une source vive dont la langue allemande seule donne une idée quand elle écrit: *Ursprung*. Et j'aimerais saisir, pour terminer, l'originalité de cette source.

Car il y a, pour le dire un peu scolairement, deux «sources» (au sens de «Quellen», cette fois-ci) à la pensée de H.-L. Miéville. La première est celle que constitue l'œuvre de Kant. La leçon principale qu'en tire H.-L. Miéville est celle de la *modestie*: non, nos idées ne touchent pas spontanément l'absolu; non, la pensée ne peut s'assurer par ses propres forces contre tous les risques. Dans le criticisme kantien, H.-L. Miéville saisit l'exacte place médiane qu'il cherche entre le dogmatisme (qui dégénère si facilement en tyrannie et en dictature) et le scepticisme (lequel dégénère de son côté en anarchie). L'autre source, je la verrais volontiers dans la longue suite des philosophes intuitifs et même mystiques, dans ce qu'on peut appeler la tradition «panthéiste» («Vous dites: c'est là du panthéisme! – Et si cela était?», écrit l'auteur, p. 16). Et chez notre philosophe, qui fait le pont

entre la tradition kantienne allemande et la France, et qui se situe exactement dans la tradition philosophique protestante de la Suisse romande, il n'est pas exclu que le spiritualisme français ait été comme la réalisation à notre siècle des aspirations profondes de cette tradition panthéiste. Le spiritualisme français... Je songe bien sûr à Renouvier¹, mais aussi et surtout à l'analyse réflexive, et en particulier à l'œuvre de Lavelle. Il y a, chez Lavelle, l'affirmation d'une participation à l'être par l'*acte* de l'esprit; et cette affirmation est aussi de H.-L. Miéville. Car l'être n'est pas l'objet propre de notre raison, et il ne se confond pas non plus avec cette même raison hypostasiée en objet. Entre le réalisme, naïf ou critique, et l'idéalisme absolu ou non, il y a la place médiane d'une *philosophie de l'acte*, ni réaliste, ni idéaliste. L'esprit est acte, et l'esprit en acte se définit moins par ce qu'il est que *par ses exigences* (formule profonde, qu'on lit à la page 164, où elle n'est peut-être pas assez soulignée).

Cette double source suffirait à assurer l'originalité de la pensée de H.-L. Miéville. Mais si elle convient assez bien pour caractériser le système auquel cette pensée pourrait parvenir, elle échouerait à rendre compte du fait que justement la philosophie de H.-L. Miéville ne se donne *jamais* comme un système. Il y a donc une troisième source de la pensée de H.-L. Miéville, qui est cette pensée même en acte, dans le déroulement de ses démarches propres; et cette source fait non seulement le mouvement, mais donne la structure de cette pensée. Source qui n'est pas, on le voit, une thèse, c'est-à-dire une affirmation parmi d'autres; qui n'est pas non plus une intuition, de laquelle les formules théoriques seraient séparées. Mais source qui procède d'une autre dimension – ni de la dimension du discours ni de celle de l'image –, mais de la *méditation*, d'une réflexion toujours renouvelée sur le vécu et sur l'expérience humaine.

Ce n'est plus dès lors un hasard si cet ouvrage se présente comme une succession d'essais, dont l'auteur n'a tenté ni la synthèse logique rigoureuse ni l'arrangement esthétique propre à une œuvre littéraire. La «variété du langage» et la «liberté du ton et de l'allure» que relève l'auteur lui-même sont moins un artifice d'écriture qu'une nécessité au service de la philosophie de l'auteur. Car au-delà des discours et au-delà des images intuitives, il y a, pour H.-L. Miéville, «le consentement à l'être et à l'acte».

Il ne serait donc pas tout à fait exact de dire que ce sont des méditations qui composent *Condition de l'homme*; cela serait en tout cas insuffisant. Car c'est la méditation elle-même qui est la condition de l'homme. Et à cette condition humaine, *Condition de l'homme* est le plus bel hommage que l'on pouvait rendre.

J.-Claude Pignet

Im Dienste der Wahrheit. Paul Häberlin zum 80. Geburtstag. Francke Verlag, Bern 1958.

Dieses eindruckliche Zeugnis vom Wirken Paul Häberlins aus Anlaß seines 80. Geburtstages enthält nicht nur Dokumente der Freundschaft und Anhänglichkeit, des Gedenkens und der Hochschätzung (von Ludwig

¹ Auquel l'auteur a consacré sa thèse en 1902.

Binswanger, Willi Schohaus, Paul L. Sidler, Henri-L. Miéville, Meinrad Inglin, Hermann Hiltbrunner und Niccolò Giamara). Der Band vereinigt auch Beiträge, die für den Fernerstehenden von Interesse sind: Arbeiten zum Verständnis der philosophischen Bestrebungen Häberlins (so «Paul Häberlins Stellung innerhalb der deutschen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts» von Hermann Gauß und «Das philosophische Spätwerk Paul Häberlins in biographischer Sicht» von Peter Kamm), aber auch selbständige Aufsätze, die teilweise von bestimmter Thematik aus wiederum die Brücken zur Philosophie des Jubilars schlagen (von Hans Zantop: Das Problem der Selbsterkenntnis bei Platon, Kant und Schopenhauer, Martin Simmen: Vom Menschenbild bei Pestalozzi und Häberlin, J.-Claude Piguet: Philosophie et expression, sowie von Gabriel Widmer: Foi et théologie). Ein Verzeichnis der zahlreichen und gewichtigen Veröffentlichungen Häberlins beschließt den Band. Mit ihrem reichen Inhalt ist diese Geburtstagsgabe zu einer repräsentativen Würdigung von Häberlins Leben und Werk geworden.

Es sei mir erlaubt, mit Rücksicht auf den Jubilar vor allem auf die Skizze von Hermann Gauß über Häberlins Stellung in der Gegenwartsphilosophie hinzuweisen. Diese Arbeit darf der besonderen Beachtung gewiß sein, mag doch manchen Häberlins absolutistische Metaphysik, der man neueleatische Züge nachsagen könnte, wie ein erratischer Block in unserer Zeit erscheinen. Auch ist bekannt, «daß sich Herr Häberlin in der Darstellung seiner Gedanken nur in wenigen Ausnahmefällen mit Zeitgenossen auseinandersetzt und seine eigenen Überzeugungen an denjenigen anderer lebender Denker mißt», wie Gauß gleich zu Beginn feststellt (39). Dies ist vielleicht nicht zufällig, weil Häberlin den bestimmenden Strömungen der Gegenwart im Grunde recht fern steht, wie gerade die einführenden und mit einigen freundlich-wohlwollenden kritischen Glossen versehenen Darlegungen von Gauß bestätigen. Eine gewisse Verwandtschaft Häberlins mit dem Neukantianismus ist bald in den Hintergrund getreten, auch zu den Phänomenologen behielt er große Distanz (ihnen wird übrigens Gauß nicht ganz gerecht, so in bezug auf eine vermeintliche Vollständigkeit der Kategorien bei Nicolai Hartmann: 54, Anm. 18), und wie sehr Häberlin das bohrende Denken Heideggers fremd ist, illustriert Gauß mit einer amüsanten Vermutung über die Antwort, die Häberlin auf Heideggers metaphysische Grundfrage wohl geben würde (54, Anm. 21). Es wäre bloß zu fragen, ob nicht größere Nähe zum späten Heidegger bestehe, was Gauß nicht weiter beachtet. Dagegen glaubt Gauß, daß Häberlin «in vielen Dingen durchaus anerkennend zu Herrn Jaspers steht» (50), wiewohl die beiden Positionen unvereinbar sind, wenn man das «Sein» im Sinne Häberlins und das «Umgreifende» in Betracht zieht. In der vorliegenden Darstellung könnte man im Eindruck bestätigt werden, daß die Philosophie Häberlins versteckte Theologie, so etwas wie «Seelsorge» sei. «Was die Theologie bei Herrn Häberlin zurückgelassen hat», sagt Gauß (41), «ist vor allem das Bestreben, seinen Mitmenschen etwas Positives und Aufbauendes zu bieten.» Wie wäre dies aber mit «Wahrheit» zusammenzudenken?

Hans Ryffel

Eugen Fink: Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs. Phaenomenologica 1. Martinus Nijhoff, Den Haag 1958.

Mit der leitenden Absicht, «in einer Begegnung mit phänomenologischen Motiven der Philosophie *Husserls* und *Heideggers* den kosmologischen Horizont der Seinsfrage aufleuchten zu lassen», bemüht sich Fink um eine Klärung der drei im Titel genannten Begriffe. Die ganz im Banne Heideggers stehenden und sachlich auch kaum über ihn hinausgehenden Besinnungen werden in einer ungewöhnlich, für eine akademische Vorlesung doch vielleicht allzu bilderreichen Sprache vorgetragen. Ein beliebiges Beispiel dafür: «So wie die Blume aufgeht aus dem gestaltlosen Grunde und aufglänzt am oberirdischen Tag, so steigen alle endlichen Dinge aus der gestaltlosen, abgründigen Nacht des Seins herauf, kommen in Umriß und Gestalt zum Vorschein im Felde des Anwesens – und fallen wieder zurück, wenn die Zeit sie erschöpft hat, ins Unerschöpfliche». Der wichtigste Ertrag der Arbeit dürfte die Differenzierung des Erscheinungsbegriffes in den «Anschein» und den «Vorschein» sein. Jener, der neuzeitlichen Metaphysik zugeordnet, meint das Faktum, daß «irgendwelche innerweltlichen Dinge zu Vorstellungsgegenständen eines mit Vorstellungskraft begabten Seienden werden, vornehmlich des Menschen. Das Gegenstandsein eines Seienden ist sein Erscheinen; es gerät sozusagen in den Lichtkegel eines vorstellenden Lebewesens». Der die antike Metaphysik charakterisierende Vorschein dagegen ist «nicht eine Begebenheit, die der Sache gleichsam von außen angetan wird; sie wird nicht ‚erkenntnismäßig‘ beleuchtet und beschienen. Ihr Erscheinen ist vielmehr ihr Eigenstes. Es gehört zu ihrem Sein, ist der fundamentale Seinsvollzug des Seienden an ihm selber. Das Seiende erscheint, sofern es zum Vorschein kommt. Nicht wird es von einer fremden Bewegung betroffen wie im Erkenntwerden, es vollzieht die Bewegung des Erscheinens als ein Hervorkommen. Seiendes erscheint, indem es sich von ihm selbst her entbirgt». Hier wie dort wird das Erscheinen traditionell als Vorgang *am* Seienden gedeutet, während in Wahrheit die Dinge *im* Erscheinen *sind*, dieses «das ineinander verspannte Walten von ‚Wahrheit‘ und Welt» ist.

H. Kunz

Gottfried Martin: Einleitung in die allgemeine Metaphysik. Kölner Universitätsverlag 1957.

Die Grundfrage der allgemeinen Metaphysik lautet: was ist das Sein? Platon hat sie im «Sophistes» und Aristoteles in der «Metaphysik» gestellt. Vorbereitet wurde sie von der Entdeckung des Allgemeinen durch Sokrates, die sich in die drei Fragen: was ist die Tapferkeit? was ist die Tugend? was ist das Wissen? konkretisierte. Von ihnen, die zugleich die Frage nach der Einheit exponieren, geht Martin aus und führt die Grundfrage über die als platonische Idee verstandene Einheit zu ihrer transzendentalen Bestimmung im aristotelischen Sinn. Er macht es so, daß er einen kurzen einschlägigen Text (aus verschiedenen platonischen Dialogen und der aristotelischen Meta-

physik) zitiert und ihn dann interpretiert, vorsichtig und die Schwierigkeiten berücksichtigend, aber entschieden auf den jeweiligen Sachverhalt zielend. Das alles geschieht mit einer vorbildlichen schlichten Klarheit. H. Kunz

Nikolaus von Arseniew: Die Verklärung der Welt und des Lebens im ästhetischen und religiösen Erlebnis. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955.

Der Titel des Buches verspricht eine sachliche Untersuchung des in ihm genannten Themas. Der Verfasser formuliert es folgendermaßen: «Die Sehnsucht nach Verklärung zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurch. Die Verklärung der Welt ist der älteste, schon Jahrtausende währende Sehnsuchtstraum der Menschen. Ob nur Traum? Oder ein Traum, eine Sehnsucht, die auf einer höheren Wirklichkeit fußt und deshalb von ausschlaggebender Bedeutung ist? Das ganze Buch ist ein Versuch, dieser Frage nachzugehen.» Der erste Teil unterstützt denn auch noch die erwähnte Erwartung, denn er bringt eine Auswahl von Zeugnissen, die das «Land der Sehnsucht im Erlebnis der Dichter und Künstler», «antike Naturverklärungen und ihre Nachklänge», «mittelalterliche Sagen und Legenden», die «Heiligung des Familienheimes», «das Paradies der Kindheit und die Sehnsucht der Jugend», schließlich den «großen Abgrund und das Irrewerden am Leben» belegen. Freilich wird weder nach den Wurzeln dieser Sehnsüchte und Verklärungen noch nach ihrem «Realitätscharakter» gefragt, und auch der unpräzise, gelegentlich sentimentalisierte Sprachgebrauch läßt langsam Zweifel an der sachlichen Absicht des Autors aufkommen. Sie werden im zweiten Teil – die «mystische Begegnung», die «erschienene Fülle» und anderes behandelnd – vollends bestätigt, der in der Hauptsache (von einigen rührenden Heiligengeschichten abgesehen, an welche der Verfasser anscheinend mit ebenso rührender Naivität glaubt) Bibelzitate und predigende Ergüsse aneinanderreicht. Wenn Arseniew einmal im Hinblick auf Simeon bemerkt, «auf diesen Höhen soll . . . nicht Gefühlschwelgerei herrschen, sondern tiefste Demut und Wachsamkeit des Geistes», so hat er sich selbst jedenfalls nicht daran gehalten. Und wenn er ein andermal behauptet, die den Bruder verklärende christliche Liebe schaue «nicht ,ideale‘ Vorspiegelungen und Sehnsuchtsträume, sondern tiefgehende, grundlegende Realitäten», so hat er es versäumt, auch nur den Schatten eines Beweises dafür zu bringen. Das alles soll nichts gegen das Recht und die Notwendigkeit von Erbauungs- und Trostschriften sagen, aber man sollte Erkenntnisintentionen davon fernhalten. H. Kunz

Hans-Eduard Hengstenberg: Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre. Mit einem Vorwort von L.-B. Geiger O. P. Verlag Anton Pustet, München-Salzburg-Köln 1958.

Zu einer «richtigen Antwort auf die Frage nach der besonderen Struktur der schöpferischen Relation zwischen Welt und Gott» gelangt man, wenn

man den thomistischen Schöpfungsbegriff – «Hervorrufung ohne Bewegung» – «ganz ernst nimmt und die notwendigen Schlußfolgerungen aus ihm zieht. Das kann aber nur geschehen, wenn man die modernen Forschungen zum Kausal- und Ursprungsproblem mit heranzieht»: so kennzeichnet Hengstenberg sein in drei Kapiteln durchgeführtes Anliegen. Das erste Kapitel gibt sich als ein Beitrag zur «Phänomenologie des menschlichen Schaffens», in welchem die Resultate der «jahrzehntelangen metaphysischen Forschungen» des Verfassers – in diesem Sinne ist die eben zitierte Wendung gemeint, nicht als Berücksichtigung der von andern Autoren geleisteten «modernen Forschungen zum Kausal- und Ursprungsproblem» – kurz referiert werden. Menschliches Schaffen ist ein Hervorbringen von Sinngebilden, die Hengstenberg in ideale (irreale), z.B. die Begriffsbedeutungen, und reale, dynamische teilt; der letztere Sinn wird etwa im Erreichen eines realen Zieles konstituiert, doch gibt es Realsinn «in schier unendlicher Mannigfaltigkeit». Damit ein Realsinn zur Existenz kommt, bedarf es dreier «Sinnfaktoren»: Geschehen, Material (Träger) und Ziel. Außerdem ist er der «Struktur nach auf Relation angewiesen», und auch sie verwirklicht sich in drei Relaten: Urheber des Realsinnes, Zweck (Adressat) und «Sinnmaß», nach welchem sich der Sinnurheber zu richten hat. Die Dreiheit kehrt in der spezifischen Unterscheidung der Ursprungsbeziehungen wieder: Kausal-, Begründungs- und Mitteilungsrelationen. Obwohl der Verfasser einmal ausdrücklich erklärt, die Respektierung der Phänomene sei die erste Pflicht des Philosophen, scheinen mir seine Darlegungen das genaue Gegenteil von phänomenologischen Analysen zu sein – nämlich eigenwillige, von phänomenfremden dogmatischen Voraussetzungen bestimmte Behauptungen. Sie gewinnen nicht an Überzeugungskraft, wenn ihr Autor ihnen gelegentlich eine angeblich «vollkommene Evidenz» unterstellt. Das zweite Kapitel enthält eine «analogische» Anwendung der Mitteilungsrelation auf «Gottes Schöpfung als Sinnurhebung», das dritte Ergänzungen aus der «übernatürlichen Offenbarung über die Schöpfung». Als Zeugnis für die Unbedenklichkeit, mit der heute wiederum die wildesten Spekulationen als «bewiesene» Einsichten angeboten werden, eignet dem Buch ein gewisser dokumentarischer Wert.

H. Kunz

Franz Brentano: Religion und Philosophie. Francke Verlag, Bern 1954. – *Die Lehre vom richtigen Urteil.* Francke Verlag, Bern 1956.

Franziska Mayer-Hillebrand hat im Jahre 1952 die Edition des Brentano-Nachlasses, die Oskar Kraus und Alfred Kastil in Angriff genommen und tüchtig gefördert hatten, mit dem Band «Grundlegung und Aufbau der Ethik» (ebenfalls Francke Verlag, Bern) fortgeführt. An jenes wichtige Werk schließen sich die hier anzuzeigenden zwei neuen Bände an, die bisher Unbekanntes aus dem Nachlaß veröffentlichen und die mit nützlichen Anmerkungen sowie entsprechend den bisherigen Nachlaß-Ausgaben mit ausführlichen Inhaltsverzeichnissen versehen sind. Ein weiteres Nachlaß-Werk, «Raum, Zeit, Kontinuum», steht in Aussicht (Lehre vom richtigen Urteil,

324, Anm. 168). Die Herausgabe dieses Nachlasses ist mit Rücksicht auf die Stellung und den Einfluß Brentanos sicher schon aus dokumentarischen Gründen zu begrüßen; dagegen ist sie im Hinblick auf den sachlichen und bleibenden Ertrag nicht für alle Bände in gleichem Maße gerechtfertigt, wie auch die vorliegenden zwei Werke illustrieren.

Im religionsphilosophischen Sammelband werden zahlreiche meist kleinere Arbeiten vereinigt, auch Unvollendetes, Skizzenhaftes, Gelegenheitsarbeiten in Form brieflicher Äußerungen und selbst Texte, die gegenüber andern ebenfalls abgedruckten kaum etwas Neues bieten. Die vier Abteilungen des Bandes betreffen die Beziehungen zwischen Religion und Philosophie, den Gottesbegriff und die Gottesbeweise, die Theodizee und den Nachweis der «Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele», der für Brentano ein religionsphilosophisches Hauptkapitel darstellt. Der «rationale Theismus», dessen Begründung alle diese Arbeiten dienen, mag heute auch solche seltsam anmuten, welche die philosophische Gottesspekulation nicht als Grenzüberschreitung ansehen sollten. Mit befremdlicher Selbstverständlichkeit wird die Philosophie als vollendete «Weisheit», nicht bloß als «Weisheitsliebe», in Anspruch genommen (passim, z.B. 17, 23, 70, 94, 98). Sie ist vornehmlich «Wissenschaft» von Gott und Unsterblichkeit und insofern wirkliche «Theologie» (101), während die Religion ein «Surrogat» der Philosophie (28), «Philosophie des Volkes» (78) sei. Für Brentano gibt es «wahre Fachleute über Gott, Weltordnung, Theodizee, vergeltende Gerechtigkeit, Unsterblichkeit der Seele...» (84), und er schreibt gar den kühnen Satz: «Das Dasein Gottes ist so gut wie irgendein Satz der Naturwissenschaften bewiesen, und die Lehre von der bestmöglichen Welt, welche unmittelbar damit verknüpft ist, gibt in ihren Konsequenzen befriedigende Aufschlüsse über das Weltganze, seine Vorgeschichte, seine Zukunft, über die Seele und ihr geistiges Leben (70).» Daß dies anerkannt werde, sei nur eine Frage der Zeit (71). So wie Naturwissenschaft und Religion in gewisser Weise grundsätzlich auf eine Ebene gestellt werden, so werden die «jenseitigen Sanktionen» in Analogie zu den «bürgerlichen» gedacht, weshalb es denn möglich sein soll, das jenseitige Leben «vorsorgend [!] zu beeinflussen» (95f.). – Die Ausführungen zur zweiten Abteilung sind Ergänzungen zum umfangreichen Nachlaß-Band «Vom Dasein Gottes» (Leipzig 1929), wo sich die eigentlichen Gottes«beweise» in vollständiger Gedankenführung finden, während der vorliegende Band nur kurze Skizzen enthält. Auch hier tritt – abgesehen von der Grenzüberschreitung – einmal mehr die Hauptschwierigkeit des sog. Kontingenz«beweises», auf den Brentano abstellt, in Erscheinung: das eigentliche Wesen Gottes (Allwissenheit, Allgüte usw.) wird nicht deduziert, selbst wenn man den «Beweis» sonst als schlüssig ansehen wollte. – Das Theodizeeproblem, dem auch mit «streng wissenschaftlicher Forschungsweise» auf den Leib gerückt werden soll (152), glaubt Brentano vor allem unter Zuhilfenahme «einer ins Endlose gehenden Evolution» (178) lösen zu können, die eine zu immer größerer Vollkommenheit schreitende Weltentwicklung ermögliche. – In der von Kastil redigierten, die vierte Abteilung ausmachenden Abhandlung «Über die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele» möchte Brentano auf Grund einer

Diskussion der üblicherweise unterschiedlichen Thesen über das Verhältnis von Physischem und Psychischem dartun, daß den psychischen Vorgängen eine geistige «unräumliche Substanz» (231) zugrunde liege, die den Zerfall des Körpers überdauere.

Ungleich bedeutsamer und ergiebiger scheint mir die «Lehre vom richtigen Urteil», die auf einer Logik-Vorlesung Brentanos beruht und von der Herausgeberin durch Einschaltung von andern Arbeiten Brentanos, von Zusätzen aus Vorlesungen ihres Lehrers und nachmaligen Gatten, Franz Hillebrand, von Partien, die Kastil redigierte, sowie von gelegentlichen verbindenden Übergängen und außerdem durch die Ausführung von «Schlagworten» zu einem im allgemeinen sehr lesbaren Text ausgestaltet worden ist. Teilweise waren auch inhaltliche Änderungen nötig, weil es sich um eine relativ frühe Vorlesung handelt (1877, 1878/79 und 2. Hälfte der 80er Jahre), die in wichtigen Fragen der späteren Auffassung Brentanos nicht entspricht (z.B. kam Brentano erst später dazu, lediglich Realia als Objekte des Vorstellens zuzulassen). Die Herausgeberin spricht selber von «tiefgreifenden Veränderungen» (XIII), die aber nicht nur im Interesse eines zusammenhängenden Textes unvermeidlich waren, sondern auch, wie die Herausgeberin betont, dem Willen Brentanos entsprechen (XIII). Es handelt sich also um ein sehr stark überarbeitetes und aus den verschiedensten Quellen zusammengestelltes Werk, wobei es naturgemäß nicht möglich war, die Modifikationen in allen Einzelheiten anzugeben. Andererseits dürfen wir nicht übersehen, daß wir diese Zusammenstellung einer ausgezeichneten Kennerin Brentanos verdanken.

Die Logik ist für Brentano eine praktische Disziplin, Kunst (im Sinne der Aristotelischen *τέχνη*) des richtigen Urteilens (1 ff.). Insofern das Erkennen im richtigen Urteilen besteht, ist diese Logik im Kern allgemeine Erkenntnislehre. In vier Hauptteilen schreitet die Darstellung von der Erörterung der «Gedanken und ihrem sprachlichen Ausdruck» zur Untersuchung der «unmittelbaren Erkenntnisse» und sodann der «mittelbaren Erkenntnisse» (Syllogistik) und schließt mit der Wahrscheinlichkeitslehre, in deren Rahmen auch die Hypothesenbildung und Induktion sowie das Kausalgesetz abgehandelt werden. Ich beschränke mich hier darauf, einiges herauszugreifen: Lange bevor die Sprachanalyse Mode wurde und die philosophische Sachforschung zu verdrängen drohte, wie das heute zuweilen in den angelsächsischen Ländern festgestellt werden kann, hat Brentano die logisch-erkenntnistheoretische Relevanz der Sprachanalyse anerkannt und bemerkenswerte Beiträge geleistet (23 ff.). Weithin kennzeichnend für die vorliegende erkenntnistheoretische Logik ist die Bestimmung des Urteils, das nicht im Sinne der vorherrschenden Tradition als eine Verbindung von Vorstellungen (Subjekt und Prädikat), sondern als Bejahung bzw. Verwerfung einer Vorstellung aufgefaßt wird (97 ff.). Nur so sind die in der traditionellen Logik lange Zeit übersehenen Existentialurteile (vom Typus «es regnet») zu erfassen. Alle Urteile werden auf die «Existentialform» zurückgeführt, was zur Umgestaltung nicht nur der Klassifikation der Urteile (103 ff.), sondern insbesondere auch der Schlußlehre führt: die Schlüsse aus einer Prämisse erfahren eine neue Interpretation (203 ff.), und die Deduktion der üblichen

Syllogismen erfolgt auf Grund der Darstellung in der Existentialform einfach und präzise (210 ff.). Dabei werden die schon immer kontroversen Schlußformen Darapti, Felapton, Bamalip und Fesapo, entsprechend der Klassenlogik (vgl. z.B. Hilbert-Ackermann, Mathematische Logik, 2. Aufl. 1928, 44), als fehlerhaft verworfen. Angesichts der Erörterung dieser Abweichungen von der traditionellen Logik (insbes. 218 ff. u. 327 Anm. 202) muß man sich allerdings fragen, ob die traditionelle Logik unter ihren besonderen Voraussetzungen nicht ebenfalls berechtigt ist, sofern man sich von diesen Voraussetzungen ausreichend Rechenschaft gibt, was freilich meist nicht geschieht. Wenn Brentano auf Kant Bezug nimmt, so verleitet ihn auch hier, wie in andern Schriften, die Polemik zu offenkundigen Verzeichnungen und Mißverständnissen (z.B. 236, auch schon 101 ff.). Die Wahrscheinlichkeitslehre schließt eng an Laplace an. Brentano hat, wie die Herausgeberin betont (IX), als einer der ersten unter den Philosophen «den erkenntnistheoretischen Wert der Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen» erkannt. Inwiefern Brentano in diesem Teil einen wirklichen Beitrag zur heutigen Problembehandlung leistet, muß ich dem Urteil des Spezialisten überlassen. Von besonderem Interesse, wenn auch tief fragwürdig, ist der abschließende Versuch Brentanos, das allgemeine Kausalgesetz durch bloße Begriffsanalyse als notwendig zu erweisen (299 ff.).

Hans Ryffel

Friedrich Schneider: Die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der Naturwissenschaften. Verlag Ernst Reinhardt, München/Basel 1959.

Derselbe: Das Problem der Materie in der gegenwärtigen Naturphilosophie. Aufsatz in der Zeitschrift «Philosophia naturalis» – Band V, Heft 2/3.

Als unbestreitbare Tatsache darf festgehalten werden:

In breiter Front ist heute die Ontologie und auf den Wogen dieses ontologischen Invasionsstromes der erkenntnistheoretische Realismus in den Raum der Schulphilosophie eingebrochen. Mit diesem Einbruch ist das ganze systematische Gefüge der bisherigen Philosophie in Bewegung geraten. Wohin Anstoß und Bewegung noch führen werden, ist vorderhand kaum abzusehen. Raum und Umfang der Schulphilosophie mußten erheblich ausgeweitet werden. Bisher teilten sich in diesen Raum eine auf die christliche Offenbarung hin und eine auf das erkennende und handelnde Subjekt hin ausgerichtete Philosophie. Als neuen Partner sehen sie nun neben sich und im selben Raum den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Realismus, der sich voll und ganz auf die Realität des kosmisch-diesseitigen Seins ausrichtet. Beide müssen sich mit diesem ihrem neuen Partner nicht nur abfinden, sondern gründlich auch auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzung hat heute eben erst begonnen.

Er ist ein höchst unbequemer Raumpartner, dieser Realismus! Er begnügt sich nicht damit, als neue ontologische Position im Raum der traditionellen

Schulphilosophie Einsitz zu nehmen. Gleich dem trojanischen Pferd trägt er in seinem Innern einen wahren Klügel gefährlicher Angriffsmöglichkeiten, strahlt er die Dynamik seiner streng realistischen Konsequenzen nach allen Richtungen hin aus. Er wird wohl bald die Logik, die Ethik, später wahrscheinlich auch einmal die Ästhetik der beiden andern Raumpartner anpacken und überprüfen. Aber heute schon faßt er mit faszinierender Energie die Erkenntnislehre seiner Partner an.

Zurückgewiesen werden die halbseitig gelähmten Entscheidungen wie diejenige eines kritischen oder gar kritizistischen Realismus, der wohl in seiner Ontologie konsequent realistisch, dagegen mit seiner Erkenntnislehre sehr inkonsequent noch in der idealistischen Tradition hängen geblieben ist. Diesem halbseitig gelähmten Realismus wird hier und heute ein konsequenter Realismus gegenübergestellt, der den Mut hat, auch die Erkenntnislehre vom Primat des denkenden und erkennenden Subjekts abzulösen und auf den Primat des real-kosmischen Seins auch im Erkenntnisprozeß festzulegen. Dieser konsequente Realismus stellt heute die Setzungsphilosophie vor folgende etwas unbehagliche Fragen:

Wer oder was gibt dem Idealismus eigentlich das Recht, das natürliche Weltbewußtsein als banausenhaft, als unmöglich und als theoretisch falsch hinzustellen?

Ist denn die kritizistische These von der schöpferischen Kraft des Bewußtseins und die damit verbundene Erklärung, das sinnlich und handgreiflich Gegebene sei eine Objektivation von Bewußtseinszuständen und Bewußtseinselementen, schon ausgemacht und praktikabel?

Wie soll denn das Bewußtsein dazu kommen, etwas wesentlich anderes, als es selbst ist, aus sich herauszustellen, zu «setzen»? Wie soll das ausgesprochen Unräumliche und Immaterielle das Räumliche und Materielle aus sich heraussetzen oder «projizieren»?

Wie sollen gemeinsames Leben, Sprechen und Handeln erklärt werden, in denen doch das Wissen um ein und denselben Gegenstand vorausgesetzt wird, wenn jedes gegenständlich Gegebene grundsätzlich ein dem Wissenden Zugehöriges, also nur eine ihm immanente Vorstellung sein soll?

Die idealistische Erkenntnislehre ist überzeugt, daß da, wo Empirie überhaupt noch in Erwägung gezogen wird, diese Empirie gegenüber dem erfahrungsfreien und darum absolut wahren Denken der Intuition oder der ratio nur zweitrangige, nur minderwertige, nur uneigentliche Wahrheit zu geben vermöge. Woher hat denn die subjektivistische Erkenntnislehre ihr Wissen von der Unzuverlässigkeit und Minderwertigkeit der Sinneserfahrung? Verdankt sie dieses ihr «Wissen» nicht just jener so hart geschmähten Empirie? Hat denn schon ein Idealist, hat überhaupt schon irgendein Mensch sein eigenes Auge ohne Zuhilfenahme der Empirie, ohne Spiegel, sehen können? Kann sich denn irgendein Mensch unabhängig von aller Empirie seine eigenen Sinnesorgane direkt zugänglich machen? Verdankt nicht auch der Idealist seine Kenntnisse vom Aufbau der Sinnesorgane eben dem empirischen Wissen, verdankt er sie nicht den medizinischen, den naturwissenschaftlichen Präparaten und Modellen? Wird jene idealistische Entwertung der Empirie nicht selbst von Grund aus entwertet dadurch, daß

sie sich für den Aufweis dieser empirischen Minderwertigkeit just und ganz auf eben jene «minderwertige» Empirie verlassen muß? Wird nicht durch diese eigenartige Implikation in der Argumentation der ganzen idealistischen Erkenntnislehre das tragende Rückgrat gebrochen?

Verliert sich nicht heute eine Philosophie, die abseits und außerhalb aller empirisch arbeitenden Naturwissenschaft (Breitendimension) und Geschichtswissenschaft (Tiefendimension) nur ihre «absolut sichere» Denkwahrheit aufbauen will, in einer sterilen und unhaltbaren Isolation?

Unser Autor, Dozent für Philosophie an der Universität Bonn, stellt sich mit seinen Schriften, paradigmatisch aber mit den beiden kleinen oben genannten Veröffentlichungen, restlos in den Dienst des konsequenten Realismus, daher auch einer konsequent realistischen Erkenntnistheorie.

Die erste der beiden Schriften will vor allem die Studenten geschichtlich und systematisch in die erkenntnistheoretischen Probleme einführen. Die wesentlichen Vorleistungen für sein Bemühen sieht er nicht nur in den Arbeiten eines Hermann Schwarz, Johannes Rehmke, Max Scheler und Nicolai Hartmann, sondern vor allem auch im new realism der gegenwärtigen anglo-amerikanischen Erkenntnislehre. Der kleine Umfang der Broschüre nötigt zu Verzicht, so auch zum Verzicht auf weltanschauliche Fragen und Folgerungen.

Schon die Einleitung stellt das ganze Bemühen resolut auf den Boden des kompromißlosen Realismus. Als tragende Gedanken heben wir heraus: Es gibt hier keine Voraussetzungslosigkeit, wohl aber bleibt Vorurteilslosigkeit die große Asymptote aller Forschung und allen Erkennens. Vor allem wissenschaftlichen und philosophischen Erkennen, vor allem Präzizieren liegt das vorprädikative Kennen, vor allem *judicium de re apprehensa* liegt die *res apprehensa* selbst. Und dann die große Devise des Aquinaten: «*Omnis nostra cognitio a sensu initium habet.*» Der Naive wie auch der wissenschaftlich forschende Mensch sind überzeugt, daß das Seiende so ist, wie sie es unter normalen Bedingungen für die Sinne wahrnehmen. Und beide sind auch überzeugt, daß viele Menschen immer nur eine einzige reale Welt sehen, so gewiß jeder sie von seinem Standort aus sieht. Wahrnehmen und Vorstellen sind scharf zu trennen. Das Wahrgenommene ist ein öffentlich Gegebenes, das Vorgestellte aber etwas durchaus innerlich und privat-subjektiv Geschaffenes. Der Naive wie der Wissenschaftler leben und handeln in der *intentio recta* (Nic. Hartmann), ihre Überzeugung ist die eines natürlichen Realismus. Wäre die Subjektivität bzw. das Bewußtsein die unüberschreitbare Grenze des Wissens und Erkennens, so könnte erkennende Wissenschaft nur ein Monolog des Wissenschaftlers mit sich selbst sein.

Die Subjektivisten unter den Realisten urteilen: «Weil es fallweise Sinnestäuschungen gibt, werden die Sinne wohl immer täuschen. Sichere Erkenntnis gibt nur das außerhalb der Empirie stehende Denken, die *ratio*.» Zwar wird recht verschieden angegeben, wie nun das Denken für sich sichere Erkenntnis schafft. Auf jeden Fall aber wird bei den Subjektivisten den Schöpfungen des Denkens ein höherer Wert hinsichtlich der Sicherheit zuerkannt als dem ursprünglich als gewiß angenommenen Wahrnehmen. Nun, Vorsicht ist bei jeder Wahrnehmung angezeigt, da Täuschungen tat-

sächlich vorkommen können. Unter den Händen der Subjektivisten wird diese selbstverständliche Vorsicht zur dogmatischen Behauptung: «Die Welt kann unmöglich so sein, wie sie den Sinnen sich darbietet.» Diese Behauptung wendet sich grundsätzlich und total gegen alles sinnliche Erfassen. Sie ersetzt die Empirie durch das Denken. An die Stelle der natürlichen Gewißheit tritt ein Streben nach unnatürlicher und absoluter Sicherheit. Denken ist hier nicht Nachdenken über gegebenes Seiendes, das Denken findet hier erst durch das Denken selbst das wahre Sein. Der reine Idealist aber vertraut sich überhaupt nur dem durch das Denken diesmal nicht gefundenen, sondern gesetzten, bewirkten, geschaffenen Sein an.

Mit diesen Einsichten und Erörterungen ist der Grund gelegt für alle weiteren Untersuchungen, die wir nun hier nicht mehr im Einzelnen darlegen können. Im Sinn dieser konsequent realistischen Grundlegung werden nun in den folgenden 4 Kapiteln eingehend überprüft der Kritizismus Kants sowie die neu-kantischen Weiterungen – das Problem eines «Bewußtseins überhaupt» – die existenzphilosophischen Abwandlungen des Kantianismus – die Folgen des Übergangs von der *intentio obliqua* zur *intentio recta* – das Wissen – das Erkennen und schließlich das Wahrheitsproblem. Wiederholt beruft sich dabei unser Autor, mit Dank und Anerkennung, auf das Werk: «Die anthropologische Bedeutung der Phantasie» von Hans Kunz.

In der zweiten der angezeigten Schriften wird die oben allgemein gehaltene Problematik einer streng realistischen Erkenntnislehre konkretisiert und zugespitzt auf das Problem der Materie. Der Sonderfall der Materie bestätigt und bekräftigt, was oben im weiteren Feld der «Hauptprobleme» als philosophische Grundorientierung dargeboten worden ist. Zusammenfassend stellt Schneider S. 337 fest: «So bleibt das Gegebene Grundlage des Lebens, Basis und Ansatz des Erkennens und Handelns; und die Antwort auf die Frage nach der Materie bleibt der Hinweis auf die jeweilige konkrete Einheit dinglicher Bestimmtheiten, die auch nicht aus einem Bewußtsein deduzierbar ist. – Das Erkennen entwirft Beziehungsgefüge, verleiht ihnen eine gewisse Eigenständigkeit; aber diese Gefüge sind nicht mit dem Wirklichen identifizierbar noch können sie das materielle Seiende ersetzen; ihnen fehlt die *existentia actualis*. – Die zweckdienlichen *causae cognoscendi* sind nicht identifizierbar mit den erkenntnis- und bewußtseins-unabhängigen *causae essendi, fiendi*.»

Klein und unscheinbar im äußeren Format, enthalten die beiden Veröffentlichungen doch kraftvolle Ansätze zu einer fruchtbaren Diskussion zwischen apriorischer und aposteriorischer Erkenntnistheorie. Dieser speziellen Diskussion kann heute kaum mehr ausgewichen werden, nachdem einmal der Realismus als Ontologie bereits tief in das Gefüge der gegenwärtigen Philosophie eingedrungen ist.

Kleinere Druckversehen in den «Hauptproblemen» – S. 64: «apostorisch» statt «aposteriorisch» – S. 65: «erhypothesiert», besser wohl «erhypothesisiert» – S. 94: «teibar» statt «teilbar» – lassen sich in einer zweiten Auflage leicht ausmerzen. Doch wünschen wir dem Verfasser so viel Gesundheit und Muße, daß das, was hier in stark verdichteten Ansätzen vorliegt, voll entfaltet werden kann in einem Werk und Ausmaß, das der ehrwürdigen

Tradition unserer Frage – sie hat seit den Tagen der Vorsokratiker die Philosophie ständig begleitet –, das der Härte der Entscheidung, dem Mut zur kompromißlosen Konsequenz sowie schließlich auch der Verantwortung vor der *Philosophia perennis* gerecht zu werden vermag. *Ernst Haenßler*

Helmuth Stofer: Über das ethische Werturteil. Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel 1955.

Der Autor geht davon aus, daß «das Werten... eine dem Erkennen und dem Handeln gleichkommende Grundfunktion des Menschen» ist, für deren Ausüben in Werturteilen sich die Frage der Richtigkeit oder Unrichtigkeit stellt. Damit erhebt sich die weitere Frage, «ob es objektive und absolute, vom menschlichen Bewußtsein unabhängige Kriterien für die Richtigkeit des Bewertens gibt».

Stofer untersucht vorerst die Richtigkeit des Urteilens überhaupt. Er gelangt zur Ansicht, daß die Richtigkeit der Wahrnehmungs- und Werturteile, bei genauer Betrachtung der Axiome eines logischen oder mathematischen Urteils die Richtigkeit auch dieser Urteile von der Nützlichkeit für bestimmte Erkenntnisse oder menschliche Zwecktätigkeit abhängen. Nur der Wertinhalt eines Werturteils könne in bestimmten extremen Fällen zu eindeutigen Ergebnissen führen, indem ein hoher Grad des Schmerzes von jedem empfindenden Wesen verabscheut werde. Im zweiten Teil zeigt Stofer in eingehenden Analysen der wirklich vollzogenen Bewertungen, daß weder ein Gefühl, noch ein Zweck, eine Verbindung von Zweck und Gefühl oder der Wille als allgemeine Annahme für die Beurteilung menschlichen Verhaltens als gut oder böse auszureichen vermögen. Die Vielfalt der Gefühle sei vielmehr lebensnotwendig, um die Orientierung unter den vielfachen Erlebnissen zu finden; dies wäre ausgeschlossen, wenn nur ein Gefühl stets das richtige wäre. Eine ähnliche Beweisführung schließt eine einzige Zwecksetzung als die richtige aus. Doch weder ein formales Prinzip, als deren Beispiel der Verfasser einzig den kategorischen Imperativ heranzieht, noch die materiale Wertethik oder die Lehre des Utilitarismus seien geeignet, eine Grundlage des ethischen Bewertens abzugeben, welche Widersprüche vermeidet und deren Folgerungen durchgeführt werden können. Etwas unvermittelt schließt sich ein dritter Teil über die Pflicht an mit einer Erörterung des Sollens und der Sanktion.

Stofer gelangt so zu einer subjektiven Ethik und hält die Ethik nur als Erfahrungswissenschaft für möglich. Er betont, daß dem ethischen Bewerten enge Grenzen gesetzt sind und daß der Versuch, eine objektive Grundlage des Wertens zu finden, stets wieder auf eine neue Wertung zurückführt.

Einige Andeutungen könnten zu dem Schluß verleiten, daß der Verfasser als letztlich maßgebend die «biologische Nützlichkeit» anzusehen scheint (S. 57, 161, 179). Nur so läßt sich die Ansicht erklären, daß eine richtige Wahrnehmung oder ein richtiges Urteil an sich nicht wertvoller seien als eine falsche Wahrnehmung oder ein unrichtiges Urteil, weil auch aus einer unrichtigen Wahrnehmung oder einem unrichtigen Urteil zufälligerweise

richtige, nämlich zweckmäßige Folgerungen gezogen werden können (S. 20/1). Andererseits spricht der Verfasser auch von einer «geistigen Sinngebung» (S. 182), von der «auf ein Sinngeschehen hin abzielende Ordnung» (S. 176). Es wäre vielleicht angezeigt gewesen, die Frage zu prüfen, ob nicht für das Wesen des Menschen als dem einzig uns bekannten wertenden Wesen der Rückgriff auf die biologische Nützlichkeit allein unzureichend ist. Damit würde zusammenhängen eine Erörterung, welche Stellung im gesamten menschlichen Verhalten das Werten einnimmt und weshalb für den Menschen als einem der Zukunft offenen Wesen das Sollen von Bedeutung sein kann. Auch scheint mir der Begriff des Wertens, wie er von Stofer verwendet wird, nämlich einfach als «emotionale Stellungnahme» (S. 9) das Werten nicht erschöpfend zu umschreiben. Es ist eben, wie das Werk Stofers am Schluß (S. 187) anzeigt, die Konkretisierung einer, allerdings stets nur vorläufig oder axiomatisch, als höchste angesetzten Anweisung, welches Verhalten zu bevorzugen sei.

H. Schultz

Hans Barth: Die Idee der Ordnung (Beiträge zu einer politischen Philosophie). Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1958.

Der Titel läßt eigentlich systematische Beiträge zu einer «politischen Philosophie» erwarten, während die meisten in diesem Band vereinigten, z. T. anderwärts schon abgedruckten Arbeiten die Geschichte der politischen Philosophie bzw. der Philosophie des Politischen betreffen, so sehr die systematischen Gesichtspunkte in der einleitenden Vorbemerkung und dann in den einzelnen Stücken betont werden. Die wichtigste Abhandlung, die dem Band den Titel gab und hier vor allem hervorgehoben werden soll, ist freilich eine systematische Skizze: «Das geschichtliche und das natürliche Recht und die Idee der Ordnung als Problem der politischen Philosophie», und am Anfang steht die Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1947, die an Hand der «Idee des Prozesses» im Sinne sowohl der Bewegung als auch des Gerichtsverfahrens «Philosophie und Politik» konfrontiert und in ihrer wechselseitigen Beziehung beleuchtet.

Seine Gedanken über die «Idee der Ordnung» hat der Verfasser in verkürzter Form u. a. am Symposion der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft im Jahre 1958 in Bern vorgetragen. Im Anschluß an eine Erörterung der gegenwärtigen Diskussion über das Naturrecht, die das Problem mit der Kontroverse zwischen Savigny und Thibaut illustriert und mit Recht den legitimen Kern des Naturrechts auf die nie in absoluter Weise konkretisierbare «Idee des Maßes» und die «Idee der Gerechtigkeit» zurückführt (207), umreißt Barth hier eine «Logik der Ordnung». «Der zentrale Begriff der politischen Philosophie» scheine der «Begriff der Ordnung» zu sein (213). Gegenstand der Erörterung ist die Ordnung unter Menschen überhaupt; doch steht die politische Ordnung im Vordergrund, ohne daß diese freilich im Unterschied zu den übrigen Ordnungen scharf bestimmt würde. Drei wesentliche Elemente werden herausgehoben: Konsens

und Loyalität, womit der einheitliche Sinn der Ordnung, die «geistige Einheit» (217) konstituiert wird, das Gefüge von Sanktionen, das die Ordnung sichert und schützt, und die immer in Personen bestehende Instanz, vermöge welcher das soziale Gebilde handlungsfähig ist. Da der Mensch in einer Vielheit von Ordnungen steht, stellt sich das Problem einer letztlich verbindlichen Ordnung der Ordnungen. Doch gibt es für Barth keine absolute Werttafel, die eine solche Ordnung verbürgen könnte; zudem ist der Entscheid immer an Personen gebunden, die irren oder schuldig werden können. Die praktisch-politische Forderung, namentlich im Hinblick auf die Ausgestaltung des Staates, geht bei dieser Sachlage dahin, daß die Feststellung des Gerechten nicht monopolisiert werden darf, sondern in einem Prozeß der kritischen Auseinandersetzung den Gliedern der Gesellschaft selber zustehen sollte (237f.). In den paar Literaturhinweisen werden wohl einige Leser vor allem Hermann Heller vermissen; auch steht diese sozialphilosophisch angelegte Skizze der begrifflichen Präzision und Schärfe der «sophistizierten» Soziologie unserer Tage eher fern. Mit den instruktiven Hinweisen auf politische Denker der Vergangenheit, die bestimmte Elemente der Ordnung isoliert und überbetont haben (so z.B. Rousseau den Konsens, Bentham die Sanktion und Hobbes die Instanz), greift die am Schluß des Bandes stehende systematische Arbeit auf die übrigen Stücke zurück. Diese gelten bestimmten Aspekten der politischen Ordnung in der Auffassung von Burke, Adam Müller, Rivarol, Lammenais, Comte, de Maistre, Bentham und Proudhon. Hier bestätigt Barth seine bekannte Meisterschaft im geistesgeschichtlichen Essay.

Hans Ryffel

Ludwig Binswanger: Schizophrenie; derselbe: Der Mensch in der Psychiatrie.
Günther Neske, Pfullingen 1957.

Es ist ein nicht genug zu dankendes Verdienst des Verlages, daß er es gewagt hat, die fünf früher in Fachzeitschriften erschienenen großen Schizophrenie-Studien Binswangers in einem schönen Band gesammelt herauszubringen. Binswanger hat dazu neu eine Einleitung geschrieben, in der er die wesentlichen Resultate der dargestellten Fälle in knappen Zügen herausarbeitet, geleitet vom für das Verständnis der als schizophren bezeichneten Daseinsverläufe grundlegenden Begriff des «Auseinanderbrechens der Konsequenz der natürlichen Erfahrung». Welches Urteil die künftige Psychiatrie über die von Binswanger begründete daseinsanalytische Forschungsrichtung fällen wird, läßt sich nicht voraussagen; aber sicher steht, daß dieses bedeutende Werk das klassische Dokument der daseinsanalytischen Schizophrenie-Interpretation bleiben wird. – Das kleinere Bändchen enthält drei ebenfalls bereits früher veröffentlichte Aufsätze: 1. Der Mensch in der Psychiatrie, 2. Mein Weg zu Freud, und 3. Über Martin Heidegger und die Psychiatrie. Der erste Aufsatz gewährt wohl den in der Gedrängtheit besten Einblick in Binswangers Grundanliegen; der zweite ergänzt in glücklicher Weise sein Freud-Erinnerungsbuch, der dritte seinen Beitrag zur Heidegger-Festschrift.

H. Kunz

Katharina Kanthack: Vom Sinn der Selbsterkenntnis. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1958.

Das vorliegende Buch ist die erste Veröffentlichung aus einer Reihe von Besinnungen, «die von der umstürzenden Fragestellung Martin Heideggers ausgehen». Zunächst wird «die Selbsterkenntnis des Menschen als Forderung und Möglichkeit» exponiert, worauf in einem vorbereitenden Teil unter dem Titel der «Frage nach dem Sinn des menschlichen Seins» die Bedeutungen des «Erkenne dich selbst» im abendländischen «metaphysischen Seinsverständnis» skizziert werden. Dieses metaphysische Seinsverständnis wird ganz in der Charakterisierung Heideggers gesehen (Sein als Vorhandensein, Subjekt-Objekt-Spaltung, Primat des Erkennens, Wahrheit als Adäquation zwischen Verstand und Sache, Substanz-Eigenschaftsschema). Jedoch bemüht sich die Verfasserin, Heideggers Auslegungen von seinem, wie sie sagt, genialen sprachlichen Können zu lösen und sie in eine Sprache zu übersetzen, «die auch ein ehrfurchtsvoll Folgender als seine eigene zu sprechen nicht ganz vermeiden kann». Das gelingt ihr in der Tat weitgehend (sie bringt kein einziges Heidegger-Zitat). Indessen mutet das Unternehmen gesucht an, wozu die blumigen («dichterischen») Redensweisen – «Unterwanderung des metaphysischen Fragens», «Winke der Verleiblichung», «Rufe des Körpers» u. a. – und die eingestreuten rhetorischen Fragen, die weder ausgearbeitet noch beantwortet werden, das ihre beitragen. Von der Strenge und Genauigkeit, die Kanthack dem Denken Heideggers nachsagt, spürt man in ihren im Vagen verschwebenden Aussagen, die sich kaum mehr mit aufweisbaren Sachverhalten in Beziehung bringen lassen, nichts mehr. Die gesuchte, für meinen Geschmack mißglückte Sprache hält sich auch im Hauptteil des Buches durch, dessen erster Abschnitt die drei Möglichkeiten des Mitseins – «Mitsein als Ausgeliefertsein ohne Angewiesensein», «Mitsein als Angewiesensein und Ausgeliefertsein» und «Mitsein als Angewiesensein ohne Ausgeliefertsein» – entwirft, wovon die dritte als «Mitsein in lebendiger Inkarnation», d. h. «in Anlehnung an die Natur» das Thema des zweiten Abschnittes bildet. Hier gelingen der Autorin manche schöne, gewissermaßen mehr «lyrische» als begreifende Formulierungen von Möglichkeiten des «seinsverstehenden» «einstimmigen» Begegnens mit Mitmenschen und Natur, die freilich weitab von der Thematik der Selbsterkenntnis liegen. Hinsichtlich dieser meint sie, die Selbstobjektivierung als solche sei nicht entscheidend «für die Sorge um das eigentliche Selbstsein», und das «Erkenne dich selbst» intendiere etwas anderes als ein objektivierendes Erkennen: «Im Grunde meinte der Satz eine Aufforderung, das Können eines Selbstseins zu werden als Können einer Ballung, eines Sich-zusammenholens, das sich im Griff zu Erde und Himmel, zu Menschlichem und Göttlichem hin als Einstimmigkeit zeigt».

H. Kunz

Herbert Marcuse: Eros und Kultur. Übersetzt von Marianne von Eckardt-Jaffe. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1957.

Marcuse will mit seinem Buch einen Beitrag zur «Philosophie» der Psychoanalyse, nicht zu ihr selbst geben, denn Freud habe sich mit seiner «Theorie»

in die «große Tradition der Philosophie eingegliedert und sich unter philosophische Kriterien gestellt. Unser Anliegen ist nicht eine verbesserte oder veränderte Ausdeutung der Freudschen Konzeptionen, sondern die sich aus ihnen ergebenden philosophischen und soziologischen Folgerungen und Auswirkungen.» «Philosophie» und «Theorie» werden dabei vor allem als ein von der erfahrbaren «Wirklichkeit» weitgehend entrücktes und ihr zugleich unterstelltes systematisch durchkonstruiertes Gedankengebäude verstanden, weshalb Marcuse fast ausschließlich Freuds Hypothesen über die Urhorde, die beiden Urtriebe, die Kulturentstehung und die Sublimierung, mithin jenen Bestand berücksichtigt, der sich empirisch nicht verifizieren läßt und daher vielfach verworfen worden ist. Trotzdem verfolgt das Buch im Grunde eine «politische» oder «politisch-ideologische» Tendenz: es kämpft gegen die unsere «westliche» Kultur beherrschenden Prinzipien der «Leistung» und der «Produktivität» einschließlich der darin verwurzelten «zusätzlichen», will sagen gesellschaftsbedingten Unterdrückung der Sexualität für den sozialen Fortschritt, die politische Freiheit, die Arbeitsbeschränkung, das Glück der Triebbefriedigung und für das rezeptiv-ästhetische Leben, das heißt für ein «neues Realitätsprinzip». Diese Ziele werden so dargestellt, als ob sie sich als die «richtigen Konsequenzen» aus Freuds Theorien – zum Teil gegen seine eigenen Intentionen und Auffassungen – ergeben, was freilich nicht ohne mehr oder weniger subtile interpretatorische Gewaltsamkeiten abgeht. Die «ästhetische Dimension», in welcher der «Wahrheitsgehalt der Phantasie» und «Orpheus» und «Narziß» als zwei Urbilder der «Versöhnung von Mensch und Natur in der sinnlichen Kultur» zu ihrem Recht kommen sollen, wird vor allem in einer vorzüglichen, die revolutionären Elemente nicht unterschlagenden Auslegung von Schillers «Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen» herausgearbeitet. Zwar sagt der Verfasser, «die Vorstellung einer Kultur soll hier nicht als abstrakte und utopische Spekulation zur Sprache kommen», aber faktisch schwebt das Ganze doch in einem Nirgendwo oder im Raum jenes literarischen Marxismus, wie ihn der Kreis um Horkheimer pflegt. Bei aller Kritik an der «westlichen» Kultur kommt man nie auf den Gedanken, Marcuse könnte statt dessen etwa den russischen Kommunismus anpreisen; so hören wir denn auch ausdrücklich: «Tüchtigkeit und Unterdrückung reichen sich die Hand: die Produktivität der Arbeit zu steigern, ist das geheiligte Ideal des Kapitalisten wie der stalinistischen Stachanow-Methode.» Ich kann nicht sagen, daß der Verfasser den Freudschen Hypothesen eine größere Glaubwürdigkeit gesichert habe; und was seine eigenen Spekulationen betrifft, so hat ihn sein Haß gegen die – gewiß üble – unterdrückende Gesellschaft für die menschliche Realität fast blind gemacht: man gewinnt den Eindruck, als wolle er dieser Gesellschaft noch die Verantwortung für unsere Sterblichkeit aufbürden, nur weil die Unterdrücker diese zur ideologischen Rechtfertigung ihres Tuns mißbrauchen. Dennoch ist es ein faszinierendes, übrigens vorzüglich übersetztes Buch.

H. Kunz

Felix Schottlaender: Das Ich und seine Welt. Unveröffentlichte und gesammelte Arbeiten zu Psychoanalyse und Personverständnis. Mit einer Einführung von *Albert Görres* und einem Nachwort von *Wilhelm Hoffmann*. Herausgegeben von *Lene Keppler*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1959. *Felix Schottlaender zum Gedächtnis.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1959.

Schottlaender gehört zu jenen von Freud her kommenden und ihm dauernd eine große Verehrung bewahrenden Psychoanalytikern, die sowohl zufolge ihrer therapeutischen Erfahrungen als auch auf Grund ihrer Persönlichkeit die begrenzten Voraussetzungen und die daraus sich ergebenden theoretischen Konsequenzen Freuds gesprengt haben. Görres hat es in seinem den Band gesammelter Aufsätze Schottlaenders einleitenden schönen Würdigung treffend formuliert: «Die beispielhafte Aufhebung der Psychoanalyse: als Bewahrung ihres positiven Wesens, als Überwindung ihrer Blindheiten und Verkürzungen, als Befähigung, über das Elend des Menschen hinaus den Blick auf seine mögliche Größe zu heben, diese Aufhebung ist das erste, nicht das einzige und nicht einmal das wichtigste Ergebnis der Lebensarbeit Schottlaenders.» Für die therapeutische Praxis wurde für Schottlaender der Begriff der «Begegnung» als Hinweis auf die je einmalige, die Person des Andern «sehende» und anredende Partnerschaft zwischen Arzt und Patient zentral; und darin traf er sich vor allem mit Ludwig Binswanger und Hans Trüb. Da sich aber die so verstandene Begegnung nur in ihren peripheren Anteilen wissenschaftlich einfangen läßt, verzichtete Schottlaender weitgehend auf eine Systematik, wozu ihm übrigens sein Lieblingsphilosoph, Bergson, kaum hätte behilflich sein können. Daraus begreift sich ferner sein immer erneutes und nie voll glückendes Bemühen, das Wesen der Neurose zureichend zu erfassen. Es verflüchtigt sich ihm schließlich wie auch andern in einige allgemeinmenschliche Züge, die sich im Neurotiker allenfalls zu einer besonderen oder absonderlichen Biographie verdichten, in der die Mutter eine entscheidende Rolle spielt (was Schottlaender an ein paar Fällen von Zwangsneurose und männlicher Homosexualität zeigt). Die im Band vereinigten, teilweise hier zum erstenmal veröffentlichten Abhandlungen dokumentieren die unablässigen Versuche Schottlaenders um eine Klärung der Neurosenproblematik in überzeugender Weise. Angefügt ist ihnen eine Bibliographie und eine knappe, von Hoffmann verfaßte Lebensbeschreibung. Aus ihr, desgleichen aus Schottlaenders eigenen Arbeiten und nicht zuletzt aus den meisten der in der Gedächtnis-Schrift enthaltenen Beiträgen spricht die warme offene Menschlichkeit des verstorbenen Analytikers.

H. Kunz

Handbuch der Psychologie, herausgegeben von *David* und *Rosa Katz*. Zweite, erweiterte Auflage. Benno Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1960.

Die zweite Auflage dieses Handbuches der Psychologie ist nach dem Tode des ersten Herausgebers von seiner Frau und Mitarbeiterin Rosa Katz

besorgt worden. Sein Umfang ist gegenüber der ersten Auflage um rund 150 Seiten gewachsen. Neu hinzugekommen sind folgende Abschnitte: «Schichttheorie» (im Inhaltsverzeichnis steht «die Schichtentheorie») von W. J. Revers, «Psychologie des Alters» von D. Katz, «Psychologie und Religion» von R. B. Thouless, «Anmerkungen zur Kunstpsychologie» von E. Utitz, «Betriebspsychologie» von A. Ackermann, «Die psychologischen Wirkungen der großen Massenbeeinflussungsmittel» von B. Stokvis und «Parapsychologie» von J. Suter. Das früher von E. Kaila dargestellte Kapitel über «Gefühl, Wille, Vorstellung» hat jetzt W. J. Revers geschrieben. Die älteren Abschnitte sind da und dort ergänzt worden. Im Ganzen hat das Buch gewonnen, wenngleich sein unvermeidlich uneinheitlicher Charakter geblieben ist und man von einigen Artikeln bezweifeln möchte, daß sie in ein «Handbuch» passen.

H. Kunz

Hans Kunz: Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens.
(Beiheft zur Psyche.) Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1957.

Diese schwer befrachtete und sehr zentrale Probleme aufwerfende Arbeit hat, wie der Verfasser selber betont, «fragmentarischen» Charakter und hält so den Leser in Unruhe und Spannung. Das Hauptthema erfährt keine in sich abgerundete Behandlung, und vieles wird nur angeschnitten, angetönt, bleibt in der Schwebe, wozu eine Menge von bibliographischen Hinweisen und Lesefrüchten kommt, weil Kunz «die – zwar etwas unzeitgemäß gewordene – Gepflogenheit des Zitierens» (146) ausgiebig praktiziert. Es ist deshalb nicht leicht, der differenzierten Fülle des Gebotenen auch in einer verhältnismäßig ausführlichen Besprechung, wie sie mir hier angezeigt scheint, gerecht zu werden, zumal wenn man in mancher Hinsicht glaubt, abweichen oder doch andere Akzente setzen zu müssen. Den Anlaß der Schrift bilden «die Schamlosigkeit und die wissenschaftliche Unverantwortlichkeit» (9f.), die in der modernen Psychologie zunehmend zutage treten und sich vor allem in der zudringlichen Naivität der Persönlichkeits- und Charaktertests manifestieren, mit denen man das Wesen eines Menschen auf einige wenige Züge reduzieren zu können glaubt. Dieser äußere Ausgangspunkt tritt aber in der Darstellung alsbald zurück, und auch die experimentelle Psychologie im ganzen wird nicht etwa einbezogen; vielmehr befaßt sich die Schrift in weitausgreifenden Erörterungen, die bis zur Metaphysik vorstoßen und in diese leider nicht selten übergreifen, mit dem Sinn und den Grenzen des psychologischen Erkennens überhaupt. Da jener Boden abbröckle, aus dem sich «die reine Gesinnung des eigentlichen Erkennens» nähre (10), stellt Kunz die Frage nach der «zentralen Intention des psychologischen Erkennens» (13). Mit Recht wird die Antwort in der Weise vorbereitet, daß das psychologische Erkennen in den Rahmen der Gesamtproblematik des Erkennens überhaupt hineingestellt wird; dies ist um so eher gerechtfertigt, als der «zunehmende Zerfall des Ethos des Erkennens» (9) überall um sich greife. Das Erkennen im allgemeinen steht in den Er-

örterungen so sehr im Vordergrund, daß der Verfasser selber bei Gelegenheit den offenbar als ungeduldig oder kurzatmig eingeschätzten Leser auf die kommende Nutzenanwendung der allgemeinen Ausführungen auf den psychologischen Bereich vertröstet (59 Anm. 108).

In einem ersten Teil, der dem «Sinn des Erkennens und dessen aktivistischer Umdeutung in der Neuzeit» gewidmet ist (19–66), hebt Kunz die seit der Neuzeit allzu sehr übersehenen «rezeptiven» Wesenszüge des Erkennens hervor, das eben primär keineswegs etwa schöpferisch sei. Das Erkennen ist so etwas wie «gewaltloses, ‚liebendes‘ Hinnehmen des innerweltlich Begegnenden» (31), ein «das erscheinende Begegnende seinlassendes erfassendes Vernehmen» (56). Der Verfasser stellt vor allem drei Dinge heraus, die den «rezeptiven Anteil des Erkennens» zum Ausdruck bringen: das sinnliche Wahrnehmen, das mit dem «vernehmenden» und «im ersten Ansatz immer vorsprachlichen» Denken verbunden ist (20 ff., 30 ff., 56, 128), ferner die «Faktizität des Denkens», das als ein das bewußte Ich übergreifendes Geschehen unabhängig vom Wollen denkt oder nicht denkt (z.B. 25, 58), und schließlich im Anschluß an die alten Griechen das «Staunen», ein emotionales «Erleiden» von kognitiver Relevanz, in dem wir «das Ungeheure des vermeintlich Selbstverständlichsten erfahren: daß Seiendes ist» (27 ff., hier und auch sonst ohne die Auszeichnungen des Verfassers). Der Sinn eines seiner eigentlichen Intention genügenden Erkennens ist die «innere Bereicherung mit Weltgehalten» (32 ff., 67 u. ö.). Solches Erkennen hat «bewahrenden» und «behütenden» Charakter, und man könnte beifügen, daß hier der erkennende Mensch «Hüter des Seins» im Sinne Heideggers ist. Diesen eigentlichen Sinn des Erkennens glaubt der Verfasser, mit Heidegger und etwa Gerhard Krüger, bei den Griechen zu finden. Dagegen hat seit der Neuzeit, mächtig vorbereitet durch das Christentum, eine folgenschwere «aktivistische Umdeutung des Erkennens» Platz gegriffen, wiewohl die eigentliche Erkenntnisintention nicht völlig verschüttet werden konnte (insbes. 37 ff.). Hier ist das Erkennen nicht mehr vernehmendes Erfassen, sondern es steht im Dienst von Bemächtigungstendenzen, wie Kunz in Bestätigung bekannter Einsichten, aber mit eigenen Ergänzungen dartut. Aktivistische Vorstellungen sind wirksam im christlichen Schöpfergott, und sie gipfeln im atheistischen «Willen zur Macht» bei Nietzsche (52 f.). Als Mittel, um die Natur für die Bemächtigung in den Griff zu bekommen, erweist sich das Generelle. Die moderne Wissenschaft bevorzugt das Quantifizierbare und läßt das Individuelle und Qualitative beiseite oder sucht es zu quantifizieren. Die aktivistische Subjektivität, in der die Neuzeit in zunehmendem Maße das Wesen des Erkennens und des Menschen überhaupt erblickt, ist nach Kunz eine Reaktion auf die wirkliche Ohnmacht des Menschen, wie sie sich vor allem im primär rezeptiven Charakter des Erkennens angesichts des «Ungeheuren» des Seienden kund tut. In einer m.E. kaum zulässigen spekulativen Weise wird der letzte Grund der Ohnmacht und der Reaktion gegen diese im Tod erblickt (54 ff.). Doch sei auf diese die ganze Schrift durchziehende Metaphysik des Todes (sit venio verbo) am Schluß mit zwei Worten eingegangen. – Der Herausstellung der rezeptiven Momente des Erkennens wird man grundsätzlich kaum widersprechen können. Denn so sehr

das Erkennen im Kern als so etwas wie Konstruktion gelten mag, so muß es doch immer auch im widerständigen Seienden seine Entsprechung finden. Mir scheint aber, daß der Verfasser die aktiv-produktive Funktion und die in ihr liegende Bemächtigungstendenz, wie sie den exakten Naturwissenschaften und ihrer technischen Anwendung zukommt, zu negativ einschätzt. Angesichts der Bedeutsamkeit dieser Problematik seien mir einige kritische Glossen erlaubt: Zunächst ist aus der auch von Kunz beachteten Tatsache (41), daß diejenigen Aspekte des Seienden, an denen die exakten Naturwissenschaften ansetzen, ebenfalls zum Seienden gehören, die Konsequenz zu ziehen. Bei dieser Sachlage müßte nämlich heute (!) eine «Haltung des bewahrend-beobachtenden Vernehmens der Natur» (38) – man mag diese Haltung auch kontemplativ nennen – gerade auch die von den exakten Naturwissenschaften einseitig thematisierten Aspekte miteinbeziehen, wenn sie dem Seienden wirklich angemessen sein wollte. Daß diese Aspekte in der Technik zu Hebeln der praktischen Bemächtigung oder gar Zerstörung gemacht werden, steht auf einem andern Blatt und hat vorerst mit dem Erkennen jener Aspekte nichts zu tun. Mir scheint, daß Kunz die exakten Naturwissenschaften zu sehr in den Schatten ihrer technischen Anwendung stellt, und daß er in Gefahr gerät, das Seiende mit der Wahrnehmungswelt gleichzusetzen. Ferner fragt sich, ob das postulierte «vernehmende Denken» nicht ein völlig unerreichbares Grenzphänomen sei (vgl. Kunz selber in dieser Richtung: 36). Wie der Verfasser später darlegt, gibt es kein «restloses» Erkennen, vielmehr muß dem Erkennen stets eine «selbstbeschränkende Tendenz» innewohnen (142). Trifft dies aber zu, so ist alles Erkennen Auswahl, d.h. doch wohl: vital bedingt oder durch traditionell vermittelte oder bewußt gewählte Gesichtspunkte bestimmt, somit wesentlichweise konstruktiv und stilisierend. Auch führt eine übermäßige Betonung des rezeptiven Charakters des Erkennens zu der Konsequenz, daß alles Seiende gleichen Anspruch auf vernehmendes Hinnehmen habe, was Kunz in der Tat unterstellt (34, 67). Daß diese Konsequenz m.E. absurd, weil unvollziehbar ist, bestätigt indirekt den eminent konstruktiven Charakter des Erkennens (– was natürlich nicht hindert, daß das Erkennen das Seiende, wie-wohl in jeweiligen Aspekten, wirklich trifft). Für die ursprüngliche Aktivität des Erkennens spricht übrigens auch das aktivistische Wesen der Sprache, das Kunz in späterem Zusammenhang so sehr betont (122 ff.), wenn man – freilich entgegen dem Verfasser (130) – annimmt, daß es Erkennen ohne Sprache gar nicht gibt. Die Sprache ist für Kunz kein geeignetes Medium des (rezeptiven) Erkennens (128), also (wie ich beifügen möchte) nicht ein «Haus des Seins» im Sinne Heideggers; ihre «verhüllende Leistung» überwiege vielleicht gar die «aufdeckende» (128). Des weitern wäre noch zu fragen, ob nicht gerade Erkennen in einem grundsätzlich instrumentalen Sinn (Erkennen als potentiell Tun) nötig ist, um das Seiende zu «bewahren» und zu «behüten», nicht nur um es zu beherrschen und zu zerstören, was natürlich insbesondere auch für die Psychologie zu gelten hätte und z.B. offenkundig für die Medizin gilt. Die Wiedergewinnung eines in Verlust geratenen «Ethos des Erkennens» wäre deshalb weniger zu bewerkstelligen im Rückgang auf ein ohnehin unerreichbares «vernehmendes Denken»,

das folgerichtig in der Nacht des Seienden sich selber und damit den Menschen auszulöschen hätte und in der Erkenntnispraxis allzu leicht in vorwissenschaftlich romantisierende Naturanschauung und spekulative Metaphysik verfällt, wofür freilich nicht der Verfasser, aber doch etwa Gerhard Krügers Repristination des griechischen Weltbildes (Grundfragen der Philosophie, Frankfurt a.M. 1958) ein Beispiel darstellt; vielmehr wäre ganz schlicht der Umgang mit dem (aktiv-manipulierend) Erkannten in Zucht zu nehmen. Schließlich wäre zu bedenken, ob, inwieweit und warum das Seiende überhaupt als solches unangetastet bewahrt werden soll, da bekanntlich der Mensch nicht einmal seine bare Existenz fristen, geschweige denn sich entfalten kann, ohne vieles Seiende anzutasten, umzugestalten und zu zerstören.

Auch das psychologische Erkennen, dem sich der Verfasser im zweiten Teil zuwendet (67–131), ist unter den Einfluß der «aktivistischen Umdeutung» geraten, was vor allem in zwei näher erörterten Erscheinungen zutage tritt: in der «reaktiven (teleologischen) Mißdeutung des Geschehens» (69 ff.) und im «maßlosen Anspruch der Interpretation» (95 ff.). – Das Erste: In der Auffassung des Lebendigen hat sich die Tendenz durchgesetzt, alles nach dem Muster der vorsätzlichen Willenshandlung und der intentionalen Struktur des erkennenden Verstehensaktes zurechtzulegen. Die eigentlich fundierende Schicht ist aber nach Kunz auch im menschlichen Dasein im «in sich sinnvollen Geschehen zu erblicken», das weder mechanistisch noch teleologisch strukturiert ist (70 f.) und dem entgegen einer verbreiteten Mißdeutung nicht unbewußte Dispositionen oder antizipatorische Präformationen irgendwelcher Art untergelegt werden dürfen. Auch und gerade die intentionalen Akte sind in dieses nicht-intentionale, jedoch sinnhaltige und als solches grundsätzlich verstehbare Geschehen eingebettet, und zwar letztlich in den tragenden Geschehensgrund des jeweiligen menschlichen Daseins, das ein zwischen Geburt und Tod verlaufendes Geschehen darstellt. Der «Grundsinn des Daseins» soll dabei im Tod liegen, auf den es gerichtet sei (92). Darauf ist am Schluß zurückzukommen. Die Abwehr illegitim ausgedehnter teleologischer, am intentionalen Akt orientierter Deutungsschemata ist sicher berechtigt (ein neustes naives Beispiel ist das Postulat des amerikanischen Ökonomen Kenneth Boulding betreffend die Schaffung einer neuen interdisziplinären Wissenschaft «eiconics», die just das intentionale, antizipatorische Schema, «image» genannt, in unzulässiger Weise universalisiert: *The Image*, 1956). Doch habe ich gleichwohl den Eindruck, daß Kunz ein wenig gegen Windmühlen ankämpft, weil es sich in Biologie und Psychologie bei den von ihm verworfenen Deutungen um verschiedene Formulierungen für Tatbestände handelt, die er selber präziser umschreibt, die man aber unscharf auch als quasi-teleologische bezeichnen kann. Denn auch für den Verfasser handelt es sich beim vitalen Sinnigeschehen um ein gerichtetes, nicht etwa ein mechanisch verlaufendes Geschehen, das eine Zuordnung von bestimmten «Antrieben», «Antriebskomplexen» oder «Impulsen» zu «bestimmten Objektkreisen» aufweist (z.B. 79, 149; 80: «triebhafter objektbezogene Abläufe»). Ferner wird man nicht bestreiten wollen, daß die intentionalen Akte im vitalen Geschehensablauf fundiert und von

diesem sozusagen umgriffen sind, woraus gerade der Psychologie große Schwierigkeiten erwachsen. Trotzdem bleibt aber die intentionale Aktivität (das dramatische Geschehen, wie wir sagen können) ein auszeichnender Zug des Menschen, auf den jedes Selbstverständnis des Menschen als ein Spezifisches und Zentrales Bezug nehmen muß. Mir scheint, daß dies beim Verfasser in den Hintergrund tritt, mit Rücksicht auf seine Metaphysik des Todes offenbar nicht zufälligerweise. – Der «maßlose Anspruch der Interpretation», der eine zweite Folge der «aktivistischen Umdeutung des Erkennens» im Feld der Psychologie darstellt (95 ff.), möchte nach dem Vorgang Nietzsches die Interpretation an die Stelle des Faktums setzen. Der Verfasser wendet sich gegen eine solche Auffassung; da das Erkennen im Kern nicht schöpferisch sei, habe es im Dienst der Erfassung des Seienden selber zu stehen. Kunz stellt die Problematik der Interpretation im allgemeinen in einen weiteren Rahmen, der die Geisteswissenschaften, die Eigentümlichkeit der Historie und vieles andere mehr miteinbezieht. Der Interpretation in der Psychologie sind vor allem deshalb faktische Grenzen gesetzt, weil bei weitem nicht nur intentionale Akte zu deuten sind, die übrigens selber in ein «Daseinskontinuum» gehören, sondern nicht-intentionales, wenn auch sinnhaftes und insofern verstehbares Geschehen der oben angeführten Art, dem mit «lebensgeschichtlicher Deutung» beizukommen wäre. Ein Rückgang hinter die Phänomene ist demnach notwendig. Doch dürfen wir nicht glauben, den «Zwiespalt zwischen dem geschehenden Menschsein und dem reflektierten Selbstverständnis» überbrücken zu können (121). Auch ist, wie später ausgeführt wird (146), das Herausheben einzelner Zusammenhänge aus dem gesamten «Daseinskontinuum» nie ohne gewisse Willkür.

Die schon im zweiten Teil sichtbar gewordenen «Grenzen des psychologischen Erkennens» werden nunmehr im dritten Teil z.T. im Rückgriff auf Früheres neu formuliert, z.T. ergänzt und schärfer bestimmt (132 ff.). Dabei scheint mir nicht nur eine kritische Haltung, sondern gar eine skeptische Stimmung spürbar zu sein, die das Wort von der «Hoffnungslosigkeit aller Psychologie» (Möbius) für immer noch bedenkenswert hält (139 f. vgl. auch 155). Menschliches Erleben und Verhalten bewegt sich zwischen nicht verstehbarem Geschehen (vom Typus des «Reflex») und als intentional strukturiert verstehbaren Akten. Zwischen beidem liegt der weite Bereich des immanent sinnhaften vitalen Geschehens, mit dem auch die intentionalen Akte aufs innigste verwachsen sind. Auf Grund einer «offenen Haltung» ist hier ein Weg zwischen «Sinngedankensbesessenheit» und «Sinnfeindschaft und -blindheit» zu gehen (149 f.). Dabei sind dem psychologischen Erkennen nicht etwa von vornherein grundsätzliche Grenzen gesetzt, sofern es nicht störend oder gar zerstörend in den Gegenstand eingreift, d.h. solange es der eigentlichen Erkenntnisintention folgt. Insofern wird auch nicht die «Würde der Person» verletzt oder illegitimerweise in das dogmatisch behauptete, angeblich apriorische «Geheimnis der Persönlichkeit» eingedrungen (132 f.). Freilich ergeben sich Grenzen aus der Sache selbst, und zwar aus dem Subjekt und Objekt des Erkennens, «im nüchternen Versagen» des Erkennens (133); Grenzen, die sozusagen hinterher bewirken, daß ein

undurchdringliches «Geheimnis» waltet. Abgesehen von den bereits im zweiten Teil erörterten Schwierigkeiten der Interpretation, auf die Kunz hier zurückkommt (143 ff., insbes. 148 ff.), scheint er mir nun, wenn ich ein wenig stilisieren darf, vor allem zwei neue Hauptmomente für eine Begrenzung des psychologischen Verstehens zu sehen. Zunächst vom Objekt her: Kein Erkennen erfaßt seinen Gegenstand, wie schon erwähnt, «restlos», weshalb namentlich auch die Psychologie ihr Objekt nie ausschöpft und sich Illusionen hingibt, wenn sie z.B. in der Diagnostik zu abschließender Erkenntnis des «Wesentlichen» zu gelangen glaubt (143). Die kognitive Unausschöpfbarkeit verweist auf die Individualität jedes konkreten Seienden, das sich «einer restlosen Erfassung» entzieht (142). Sodann die Begrenzung vom Subjekt her: Alles psychologische Verstehen setzt ein «Selbstverständnis» des Psychologen voraus, das den Boden für das Fremdverständnis abgibt. Wie Kunz in einem Kapitel über den «Gegenstand der Psychologie» (133 ff.) m.E. sehr glücklich formuliert, besteht das Objekt der Psychologie in allgemein-menschlichen «Möglichkeiten des Erlebens und Verhaltens» (in erkenntnismäßigen «Phantomen»), die aus faktischen Realisierungen erschlossen werden und natürlich als an einzelne existente Menschen gebunden zu denken sind (133 ff.). Solche Möglichkeiten können jeweils nur gesehen und entworfen werden im Rahmen eines entsprechenden Selbstverständnisses, das so das Fremdverständnis fundiert (140, 150 ff.). Das Selbstverständnis besteht nun aber letztlich in einer mehr oder weniger expliziten Auffassung vom Menschsein als solchem, das dem zu erkennenden menschlichen Erleben und Verhalten untergelegt wird, d.h. in einer «latenten Anthropologie» (140). Wie sehr, selbst ohne grundlegende philosophisch-anthropologische Relevanz, das Selbstverständnis das psychologische Erkennen bestimmen kann, zeigt der Umstand, daß vom Ausmaß und der Weise des Differenziertseins des Erkennenden abhängt, ob ein mehr oder minder differenziertes fremdes Erleben und Verhalten jeweils adäquat erfaßt werden kann (152 f.), womit soziologische Bedingtheiten des Verstehens einhergehen (154). Den tiefgehenden philosophisch-anthropologischen Divergenzen des Selbstverständnisses aber ist nach Möglichkeit mit offener Haltung und unvoreingenommener Empirie zu begegnen. Es ist so zu verlangen, daß sich das letztlich philosophisch-anthropologische Selbstverständnis nicht dogmatisch als apriori setzt, sondern der Korrektur durch Fremd- und Selbsterfahrung zugänglich bleibt (140). Daraus ist übrigens ersichtlich, daß zwischen philosophischer Anthropologie und Psychologie keine scharfe Grenze gezogen werden kann, obwohl natürlich die Thematik eine verschiedene ist und die philosophische Anthropologie das Menschsein als solches betrifft, während die Psychologie thematisch nur bis zum «Charakter» oder der «Persönlichkeit» gelangt als dem «Ganzen der jeweiligen individuellen Eigenart des Einzelnen» (132, 137, 140).

Die Metaphysik des Todes (wie ich mir zu sagen erlaubte), die sich durch die ganze Schrift hindurchzieht, liefert, wie schon erwähnt, letzte Deutungen für die erörterten Tatbestände, im besonderen für die «aktivistische Umdeutung des Erkennens», den «Grundsinn des Daseins» und das Menschsein überhaupt. Den Tod zählt Kunz zu den drei «Ungeheuren», die das

menschliche In-der-Welt-Sein bestimmen (Schluß, 155 ff.). Anscheinend wird dies alles in einer künftigen Schrift «Von der Endlichkeit des Menschen» näher ausgeführt (vgl. 25 Anm. 34, 58 Anm. 106), weshalb ich mich hier auf einige Hinweise beschränken möchte. Der Verfasser erhebt, trotz einzelnen Vorbehalten, den m.E. befremdlichen Anspruch, «das Wesen des Todes» (106) sozusagen endgültig und eindeutig zu bestimmen. Er sieht im Tod «das pure Ende des Geschehensablaufes» (92), während alle abweichenden Auffassungen, die Vorstellungen von so etwas wie «Unsterblichkeit» zugrunde legen, Verschleierungen und Verharmlosungen seien. Der Tod soll geradezu «der Grundsinn des Daseins» sein, indem er als «ausstehender» einzig und allein das gerichtete Geschehen des Lebens «konstituiert» (92). Mir scheint, der Tod «konstituiert», wenn überhaupt etwas, so doch wohl nur den Ablauf als Ende des Daseins, nicht aber den in sich geschehenden Ablauf als Verlauf, nicht den Geschehenscharakter als solchen. Und wenn das Dasein «gerichtet» ist, so doch wohl auf so etwas wie Entfaltung im ganzen, aber nicht von vornherein und primär auf sein mögliches Ende, wiewohl seine Entfaltung als ein begrenztes Geschehen einmal zum Abschluß kommt. Wenn ferner gesagt wird, daß das Leben dem Ende «zutreibe» (93), so wäre zu fragen – und zwar vielleicht wegen der «leisen Ankunft des Todes» –, ob dieses Treiben nicht gerade in entgegengesetzter Richtung gehe, und ob der Tod nicht insofern (!) äußerlich sei. Wenn wir mit Kunz metaphorisch sagen dürften, das «Menschsein» erweise sich als «ein vorübergehendes Heraustreten aus der Natur» (156), dann könnte der Grund für dieses Heraustreten und die damit verbundene «Offenheit», die das Erkennen begründet, im Walten der Natur erblickt werden, und es scheint mir keineswegs einleuchtender, den Grund für all dies in die «ständige Anwesenheit des möglichen Todes» zu setzen, wie der Verfasser es will. Mit dem Heraustreten als einem bloß vorübergehenden wäre freilich der Tod verbunden, doch könnte man im Tod nur den Grund für das Vorübergehende dieses Heraustretens, nicht aber für das Heraustreten überhaupt und als solches erblicken. Man verzeihe mir diese Spekulationen (die übrigens lange nicht so sorgfältig und differenziert wie diejenigen des Verfassers sind); ich möchte damit nur sagen, daß es sich hier, so oder anders, um vertretbare und mögliche, intersubjektiv aber unverbindliche letzte Deutungen metaphysischer Art handelt, die das Leben des Einzelnen und dessen Tiefe und möglichen Ernst bestimmen mögen, die wir aber in kritischer Haltung als mögliche Deutungen stehen lassen sollten. Die zuweilen fragwürdigen Akzentuierungen, die wir bei den sonst so aufhellenden und lehrreichen Erörterungen der vorliegenden bedeutsamen Schrift glaubten feststellen zu müssen, dürften letztlich der zugrunde liegenden metaphysisch-spekulativen und deshalb unverbindlichen Auffassung vom Wesen des Todes und von seiner Bedeutung für die Konstitution des Menschseins zuzuschreiben sein.

Hans Ryffel